Les Premières Controverses Jansénistes en France

(1640 — 1649)

Opus quod inscribitur : *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, auctore A. De Meyer, ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 1ª martii MCMXVII.

P. LADEUZE,
Rector Univ.

pag 210
214
215
218
219
222
223

273.8
M576

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Dissertations Doctorales de la Faculté de Théologie

IIe SÉRIE. TOME IX.

LES PREMIÈRES
Controverses Jansénistes
EN FRANCE

(1640 — 1649)

PAR

Albert DE MEYER

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

ALMA COLLEGE
273.8
LIBRARY
M576
Alma, California

LOUVAIN

IMPRIMERIE VEUVE JOSEPH VAN LINTHOUT

32, RUE DE DIEST, 32

1917

6837

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/controversesjans0000albe

ILLUSTRISSIMO · REVERENDISSIMO · DOMINO
DOMINO

ÆMILIO-JOHANNI SEGHERS

EPISCOPO · GANDAVENSI
PRAESULI
SCIENTIA · PIETATE · FORTITUDINE · SPECTATISSIMO
CLERI · POPULIQUE · PATRI · AMANTISSIMO
IN · PERENNE · GRATI · ANIMI
AC · FILIALIS · AMORIS · TESTIMONIUM

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

PAULINO · LADEUZE

PROTON. · APOST. · AD · INSTAR · PARTIC.
ECCLES. · CATH. · TORNAC. · CANONICO · HONORARIO
SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI
ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · DECURIONI
ORDINIS · SANCTI · MICHAELIS · COMMENDATORI
UNIVERSITATIS · CATHOLICAE · RECTORI · MAGNIFICO

&

VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

ALFRIDO · CAUCHIE

ECCL. · CATH. · TORNAC. · CANONICO · HONORARIO
SCIENTIARUM · ETHICARUM · ET · HISTORICARUM · DOCTORI
ORDINIS · LEOPOLDINI · EQUITI
REGIAE · SOCIETATIS · HISTORIAE · PATRIAE · SODALI
SEMINARII · HISTORICI · PRAESIDI · STUDIOSISSIMO
HISTORIAE · ECCLESIASTICAE · ANTECESSORI · PERITISSIMO
SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI
HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO
D. D. D.

AUCTOR.

INTRODUCTION

De toutes les luttes que le protestantisme a provoquées, par contre-coup, au sein de l'Eglise catholique, aucune n'a été plus longue ni plus importante que le débat janséniste. Pendant plus d'un siècle et demi, depuis l'apparition de l'*Augustinus*, en 1640, jusqu'à la publication de la bulle *Auctorem fidei*, en 1794, le jansénisme a profondément troublé la vie de l'Eglise et suscité, dans presque tous les pays catholiques de l'Europe, de vives controverses sur les problèmes les plus fondamentaux du christianisme.

Il ne nous semble pas inutile de montrer ici, d'une manière très sommaire, comment le jansénisme se rattache aux tendances intellectuelles de son époque et sur quels points de doctrine il a amené la discussion. Bien que, dans notre travail, nous ayons fourni des renseignements assez étendus à ce sujet, cet exposé rapide donnera au lecteur l'occasion d'apprécier la richesse des controverses jansénistes pour l'étude des doctrines religieuses et lui permettra de distinguer la place qui revient à notre dissertation dans l'ensemble de l'histoire de l'Eglise et, plus particulièrement, dans l'histoire des dogmes.

Tout ce qui concerne le jansénisme, à commencer par ses origines, a fait l'objet des plus vives contestations. Ses fervents apologistes lui ont accordé une place exceptionnelle, voire même providentielle, dans l'histoire de l'Eglise. Conformément aux promesses du Christ « d'être avec son Eglise jusqu'à la consommation des siècles », Dieu aurait suscité les fondateurs du mouvement janséniste pour réaliser parmi ses fidèles adorateurs un retour à la foi pure et à la pratique véritablement chrétienne de l'Eglise primitive. Les ennemis du jansénisme, de leur côté, ont vu en lui un mouvement pervers et diabolique, secrètement organisé par deux hommes, Jansénius et Saint-Cyran, dans le but de ruiner l'Eglise et de détacher les croyants de la foi et de la pratique chrétiennes.

Ces conceptions furent défendues autrefois avec beaucoup d'opiniâtreté. De nos jours on ne leur trouve plus guère de nombreux partisans et on admet assez généralement l'explication plus simple et mieux fondée qui peut se résumer comme suit : le jansénisme est le résultat naturel de l'évolution doctrinale antérieure et ses succès s'expliquent surtout par le fait que sa doctrine

s'adaptait merveilleusement aux aspirations qui s'étaient fait jour sous l'influence des idées de la Renaissance, de la réforme protestante et de la contre-réforme catholique.

A l'aurore des temps modernes, l'on remarque une diminution très sensible de l'élément religieux dans la vie publique comme dans la vie privée. Pendant tout le moyen âge, l'Eglise catholique avait constitué, sinon toujours efficacement du moins idéalement, un lien puissant qui unissait entre eux les peuples d'Occident dans la grande république chrétienne ; les institutions de cet âge avaient été inspirées par des conceptions presque exclusivement ecclésiastiques ; la religion avait été, à peu de chose près, le centre unique vers lequel avaient convergé tous les efforts intellectuels. A l'époque moderne, au contraire, les sociétés laïques prennent de plus en plus conscience de leur force et finissent par s'émanciper de l'autorité de l'Eglise ; à la grande république chrétienne du moyen âge se substitue une multiplicité d'Etats ; la Renaissance introduit les idées païennes de l'antiquité et répand une morale naturaliste ; les sciences naturelles s'affranchissent de la théologie : elles se créent des méthodes nouvelles et jettent le discrédit sur la philosophie scolastique.

La longue période de souffrances que l'Eglise venait de traverser au XIVe et au XVe siècles, l'avait rendue, pour ainsi dire, impuissante à lutter contre les multiples ennemis qui se dressaient devant elle. Le besoin d'efforts nouveaux se fit sentir de plus en plus et de partout on entendit s'élever des voix pour réclamer une réforme. Si les unes se faisaient entendre avec prudence et modération, d'autres trahissaient des aspirations révolutionnaires et des désirs de rénovation à outrance, qui mettaient en question toute l'organisation hiérarchique de l'Eglise. Ces réformateurs radicaux s'ajoutèrent bientôt aux ennemis du dehors et contribuèrent à l'ébranlement de l'unité doctrinale de l'Eglise.

Sous ce rapport, trois tendances se manifestèrent au début de l'époque moderne : le socinianisme, le protestantisme et le catholicisme. Le premier fut un mouvement essentiellement rationaliste, qui contribua à dissoudre dans l'incrédulité philosophique les dogmes les plus fondamentaux du christianisme. Le protestantisme, de son côté, prétendit renouveler la foi et opérer la réforme des mœurs, depuis longtemps réclamée. Il prêcha une religion plus libre, à tendances très individualistes, et combattit violemment toute l'organisation extérieure de l'Eglise.

L'extension rapide de la réforme protestante eut pour contrepartie une réforme au sein de l'Eglise catholique. Dans tous les pays qui restèrent en communion avec Rome, en Espagne, en Italie, aux Pays-Bas, en France, il se produisit un réveil puissant de la science ecclésiastique, de la foi et de l'ardeur religieuse. Le catholicisme ranimé ne lutta pas moins contre le libertinage naturaliste de la Renaissance que contre les doctrines hérétiques des protestants et l'incrédulité des sociniens. Les années d'épreuves qu'avait traversées l'Eglise, avaient trempé l'énergie des âmes et

les avaient disposées à se faire un catholicisme viril, qui, demandant beaucoup à l'homme, lui rendit beaucoup en intensité d'émotion et en vigueur pour l'action.

Ce fut de ce catholicisme ravigoré que sortit la réforme janséniste. Dans l'idée de ses fondateurs, elle était appelée à restaurer et à redoubler la foi, à renouveler et à intensifier la vie chrétienne. Voulant opérer le retour à la conception augustinienne de la grâce et à la pratique de l'Eglise primitive, Jansénius et Saint-Cyran proposaient aux chrétiens une doctrine très aristocratique de la Providence et demandaient à leur volonté des efforts extraordinaires.

Né en même temps aux Pays-Bas espagnols et en France, le mouvement janséniste gagna rapidement plusieurs autres pays de l'Europe. Dès le XVII^e^ siècle, il se répandit en Pologne, dans la partie méridionale de la Hollande, en Espagne et en Italie. Mais ce fut surtout dans ses pays d'origine qu'il prit une importance considérable dans les débats publics et la pratique religieuse. Et l'on peut dire sans crainte d'exagérer que, pendant plus d'un siècle, son histoire se confond en grande partie avec l'histoire des Eglises de France et de Belgique.

Au point de vue doctrinal, le jansénisme resta étranger au courant rationaliste des sociniens. En revanche, il remit à l'examen les questions de la grâce et de la prédestination, soulevées par le protestantisme, et provoqua en outre de graves discussions sur les problèmes les plus fondamentaux du catholicisme. Déterminer l'autorité de l'Eglise enseignante et l'infaillibilité de son chef, le souverain pontife ; délimiter l'extension de la rédemption du Christ ; sonder les desseins mystérieux de la Providence touchant le gouvernement des hommes et plus spécialement touchant celui des élus ; préciser la part de Dieu et celle de l'homme dans l'œuvre du salut ; concilier la motion de la grâce avec la liberté humaine ; définir le pouvoir que l'Eglise possède sur les sacrements ; fixer les conditions requises à la réception de la pénitence et de l'eucharistie ; établir les principes fondamentaux de la morale chrétienne et en déduire les applications les plus variées ; revendiquer pour les simples fidèles le droit à une instruction plus complète par la lecture de l'Ecriture sainte et par une participation plus active à la vie liturgique de l'Eglise ; déterminer les droits des religieux par rapport à ceux des évêques ; définir le concept de l'Eglise et fixer le rôle qui revient dans son gouvernement à chaque membre de la hiérarchie comme aux simples fidèles : voilà, d'une manière sommaire et sans compter les controverses d'intérêt secondaire, les multiples problèmes que le jansénisme a soulevés et a prétendu résoudre d'après des conceptions qui lui ont été propres. Si l'on songe que, pendant un siècle et demi, les théologiens les plus célèbres de tous les pays catholiques de l'Europe se sont attachés à l'examen de ces questions, qu'ils y ont

apporté une culture philosophique des plus soignées, une érudition étonnamment vaste et une ardeur sans défaillance, si l'on songe aussi que, pendant toute cette époque, ces questions n'ont cessé de passionner les fidèles, de préoccuper les évêques et les gouvernements, d'appeler les interventions des papes, on comprendra facilement quelles richesses les luttes jansénistes offrent pour l'histoire de la doctrine et de la pratique catholiques.

Mais, en outre, l'intérêt des luttes jansénistes n'est pas moindre, si, après les avoir considérées en elles-mêmes, on les envisage par rapport aux tendances doctrinales de leur époque. Intermédiaire entre deux périodes troublées de l'histoire — le XVI^e^ siècle protestant, incrédule et corrompu, et la révolution française —, témoin de la naissance de nouveaux courants philosophiques et des ardentes querelles gallicanes, le jansénisme n'a-t-il eu aucune relation avec ces différents mouvements ? Que reste-t-il, dans le jansénisme, de l'époque antérieure, de la réforme protestante et de la contre-réforme catholique ? A-t-il lutté, et avec quel succès, contre le libertinage et l'incrédulité du siècle précédent ? Dans quelle mesure les jansénistes ont-ils contribué à l'expansion des théories de Descartes, du déisme anglais et du rationalisme contemporain ? Quelle a été leur attitude théorique et pratique vis-à-vis des théories gallicanes et de la politique du gouvernement en France ? Le jansénisme du XVIII^e^ siècle a-t-il favorisé le philosophisme des encyclopédistes et a-t-il préparé les esprits à la révolution ? Voilà, entre plusieurs, quelques questions dont l'importance n'échappera à personne et dont l'étude des luttes jansénistes doit chercher la solution.

Serait-il besoin, après ces indications sommaires, d'insister sur les avantages que présente l'histoire des controverses jansénistes pour l'étude de la théologie ? Si de tout temps les théologiens se sont vus forcés d'établir le fondement historique de leur enseignement, le christianisme étant, par son institution, une religion positive, de nos jours surtout il leur importe de recourir aux lumières de l'histoire pour résoudre les multiples problèmes touchant la psychologie religieuse et le progrès des dogmes, que les esprits cherchent à pénétrer. Or, sans parler soit de l'importance des questions agitées par le jansénisme, soit des nombreuses décisions de Rome, nous devons appeler l'attention sur la richesse incomparable des matériaux que des controversistes de première valeur ont rassemblés pour mettre en lumière l'aspect historique des doctrines et sur les efforts étonnants qu'ils ont déployés pour montrer la continuité historique et logique des dogmes catholiques. C'est dire que l'histoire des polémiques jansénistes constitue une source précieuse pour l'étude des problèmes qui se posent de nos jours en théologie.

* * *

La dissertation que nous présentons au public, est consacrée à

l'histoire des premières controverses jansénistes en France, considérées principalement au point de vue doctrinal.

En abordant l'histoire du jansénisme, il paraîtrait assez naturel d'exposer simultanément les discussions qui se sont élevées à son sujet, presque en même temps, en France et aux Pays-Bas, comme d'ailleurs la plupart des historiens du jansénisme l'ont fait jusqu'ici. Et certes, il serait oiseux de discuter les avantages qu'offrirait ce procédé. Grâce à la communion parfaite de sentiments et de vues qui régnait entre Jansénius et Saint-Cyran touchant la nouvelle réforme, il faut considérer Louvain et Paris comme un seul berceau du jansénisme. De plus, les luttes que celui-ci provoqua ici et là-bas, se tiennent si étroitement qu'elles apparaissent comme une seule bataille livrée par deux groupes d'alliés, poursuivant chacun le même but et concertant les mêmes moyens. A Paris comme à Louvain, l'*Augustinus* constitue l'objet principal des attaques et des défenses des deux partis. A Louvain comme à Paris, on assiste à une réaction contre la « morale relâchée » et on voit s'introduire un rigorisme très prononcé au regard des sacrements de pénitence et d'eucharistie ; dans les deux villes, les jansénistes recourent aux mêmes expédients pour soutenir leurs doctrines, opposent les mêmes réponses aux objections de leurs adversaires et se heurtent à l'opposition d'un même parti ennemi, dont la compagnie de Jésus constitue l'élément le plus puissant.

On ne peut donc guère contester les rapports étroits que les luttes jansénistes ont présentés, surtout à leur début, dans les villes de Louvain et de Paris. Cependant, à conclure de là qu'elles ne peuvent être envisagées l'une sans l'autre, nous croyons qu'il y aurait une profonde erreur. En effet, il serait également oiseux de nier les tendances caractéristiques que, sous l'influence des aspirations du milieu, Belges et Français ont imprimées au mouvement nouveau. Tandis qu'aux Pays-Bas catholiques elles constituent avant tout des querelles entre théologiens, n'ayant guère que le but spéculatif de résoudre les questions de la grâce et de l'attrition, les polémiques jansénistes prennent en France une toute autre forme. Là elles portent principalement sur les conceptions fondamentales de la vie religieuse. Dans l'idée de Saint-Cyran comme dans celle de ses disciples, la doctrine doit être ordonnée vers l'action. L'instruction des fidèles et leur initiation aux mystères de la grâce sont entreprises par eux en vue de relever la pratique religieuse et de fortifier l'adhésion de la volonté à Dieu. Le jansénisme, en France, constitue plus qu'un simple débat théologique : il consiste dans un vaste mouvement de réforme qui s'adresse d'abord à l'élite religieuse et descendra de là jusqu'aux couches les plus profondes des simples croyants.

L'histoire du jansénisme en France peut donc et doit même, à certains points de vue, être traitée indépendamment de l'histoire des luttes jansénistes qui se sont déroulées aux Pays-Bas. Comme M. l'abbé A. Legrand s'occupait avant nous de l'histoire des

controverses jansénistes à Louvain, nous avons été amené à n'étudier que le jansénisme en France. Certes, nous ne nous en cachons pas, au début, il nous en a coûté de ne pouvoir en même temps nous consacrer à l'étude des polémiques de Louvain et de devoir séparer un sujet qui, à ce que nous croyions alors, était indivisible. Mais à mesure que nous avancions dans nos recherches, nous nous sommes corrigé de cette erreur et, aujourd'hui, nous sommes très heureux d'avoir été amené à n'étudier que le jansénisme en France. Outre que nous étions mieux préparé à ce sujet par les cours d'histoire ecclésiastique que nous avions suivis à l'université de Louvain et par les travaux que nous y avions présentés au séminaire historique, les premières luttes jansénistes en France offrent beaucoup plus d'ampleur, d'intensité et de variété que les polémiques de Louvain. D'ailleurs notre travail aurait réellement pris des proportions démesurées, si nous nous étions également appliqué à exposer les premières péripéties du jansénisme aux Pays-Bas.

Les premières luttes jansénistes dont il est question dans cette étude, n'embrassent qu'une période de dix ans, c'est-à-dire celle qui va depuis la publication de l'*Augustinus* jusqu'au commencement de la célèbre controverse touchant les cinq propositions (1640-1649). Si l'année 1640 inaugure officiellement le débat janséniste, l'année 1649 en marque, du moins en France, une orientation nouvelle. De 1640 à 1649 les objections formulées contre l'*Augustinus* sont plutôt faibles, plus ou moins indécises et très flottantes. Les adversaires de Jansénius n'ont pas encore trouvé de formules qui rallient contre elles toutes les voix de leur parti et contre lesquelles puisse se concentrer toute leur opposition. Ils passent à l'attaque, empruntant surtout des armes aux jésuites de Louvain, et ils ne parviennent pas à attirer de leur côté la faculté de théologie de Paris. Les esprits d'ailleurs sont déroutés par la surexcitation que produit le débat sur la morale janséniste. L'apparition du livre *De la fréquente communion* provoque une véritable tempête, pendant laquelle les disciples de Saint-Cyran luttent avec succès contre leurs ennemis coalisés, grâce à l'appui que leur prêtent de nombreux évêques. Des légers incidents en connexion avec cet ouvrage prennent des grandes proportions et détournent l'attention du jansénisme dogmatique : ce sont les attaques contre la morale relâchée et la polémique touchant les « deux chefs de l'Eglise qui n'en font qu'un ».

A partir de 1649, l'opposition contre l'*Augustinus* prend une forme plus stable et se concentre désormais sur les cinq propositions de Jansénius. Quel que soit dans la suite l'objet immédiat de la discussion, qu'il s'agisse soit du sens de Jansénius, soit de la distinction de la question du fait et du droit, soit de la paix de Clément IX, soit enfin du fameux cas de conscience : la question des cinq propositions est toujours à la base du débat.

D'autre part, à partir de la même date, la morale janséniste rentre au second plan et n'est, en ce moment, que très rarement attaquée. De plus, la première sortie contre la morale relâchée a pris fin, tandis que la question concernant l'origine de la primauté romaine, soulevée par la proposition des deux chefs, a été définitivement tranchée par un décret de Rome, à la suite duquel elle tombe dans l'oubli.

Cette nouvelle orientation qui se constate dans les luttes jansénistes à partir de 1649, correspond à l'entrée en scène de la Sorbonne. Jusqu'à cette année, la faculté de théologie de Paris avait cru devoir adopter la plus stricte neutralité envers les deux partis. L'intervention du syndic Cornet fait sortir les docteurs de leur réserve et les engage directement dans la mêlée : désormais, la faculté de théologie devient le théâtre principal de la lutte.

Enfin, tandis que les premières polémiques jansénistes étaient restées presque complètement localisées, limitées à la capitale, la question des cinq propositions mit aussi la province en branle. Par la lettre qu'ils adressèrent à Innocent X pour lui demander la condamnation des cinq propositions, la plupart des évêques de France s'engagèrent à lutter contre l'*Augustinus* et à protéger leurs diocèses contre les infiltrations jansénistes.

A un esprit peu au courant de l'histoire du jansénisme, la période que nous étudions dans ce travail pourrait paraître excessivement courte. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Ces dix années offrent à l'historien comme au théologien un champ de recherches des plus étendus et sont d'une importance exceptionnelle pour l'étude du jansénisme. Et d'abord, en remontant à l'origine de la réforme janséniste, on en comprend mieux la nature, on discerne avec plus de netteté la place qu'elle occupe dans l'histoire de l'Église et dans l'histoire des dogmes, on détermine plus sûrement les causes qui lui ont donné naissance. Ensuite, au point de vue doctrinal, ces premières controverses ne constituent pas seulement le point de départ de luttes postérieures ; elles les font déjà entrevoir et les contiennent en quelque sorte en germe. La doctrine de l'*Augustinus* et la morale janséniste y apparaissent dans leur forme la plus authentique et s'y trouvent dégagées des correctifs que, sous l'influence de la lutte ou des décisions romaines, les polémistes ont pu y apporter dans la suite. Comme le faisait déjà remarquer Bossuet, en parlant du jansénisme dogmatique, « pour entendre à fond la matière, il n'y a autre chose à lire que Jansénius même et saint Augustin ». En outre, mieux que le débat postérieur, ces premières luttes permettent d'embrasser d'un coup d'œil le jansénisme intégral. Les principes fondamentaux qui l'ont engendré et qui le soutiendront jusqu'à la fin, s'y révèlent avec la plus grande netteté. De même, l'attitude des partis y est clairement caractérisée. Enfin, ajoutons qu'au point de vue polémique cette première phase correspond à la période des triomphes du parti

janséniste. C'est pendant ces quelques années que, malgré l'opposition formidable de ses ennemis, le parti janséniste se forme et se développe, qu'il acquiert une puissance extraordinaire et qu'il remporte des succès étonnants dans le monde.

* * *

Si importante que soit cette première période des luttes jansénistes, les historiens ne lui ont guère prêté grande attention. Préoccupés par les nécessités de l'apologie ou entraînés par les exigences de la polémique, ils sont souvent allés au plus pressé.

Nous n'avons pas l'intention de passer ici en revue tous les ouvrages qui ont touché à l'histoire de ces premières controverses jansénistes. Ce serait d'ailleurs en bonne partie peine inutile. Et certes, il est peu de matières où tant d'écrivains se sont arrogé si légèrement le droit de parler en historiens. Sur la foi de témoins partiaux ou ignorants, ou sur l'affirmation d'historiens de seconde main ou de moindre valeur encore, ils absolvent ou condamnent soit les jansénistes soit leurs ennemis sans se mettre en peine de les entendre. Combien d'ouvrages ne rencontre-t-on pas dans lesquels des auteurs traitent de la doctrine de Jansénius et de la morale janséniste sans avoir vu ni l'*Augustinus* ni le livre *De la fréquente communion ?*

Nous nous bornons donc à rappeler les seuls travaux qui peuvent prétendre à quelque originalité et qui ont eux-mêmes servi de sources aux nombreux articles et travaux de condition inférieure, parus sur l'histoire du jansénisme.

Au XVII^e^ siècle, ce fut la fameuse question des cinq propositions qui retint l'attention des historiens. Saint-Amour, H. Du Mas, G. Gerberon ne touchent guère, dans leurs ouvrages (1), qu'aux luttes concernant le jansénisme dogmatique et, à part le dernier, ils passent sous silence les premières controverses sur l'*Augustinus*. De ces trois historiens on peut dire en outre qu'ils sont en même temps d'ardents polémistes. Ils font servir l'histoire à la défense d'une idée et leurs travaux sont des ouvrages à thèse. Saint-Amour et Gerberon soutiennent la théorie janséniste : les cinq propositions n'auraient été condamnées que par suite des intrigues des jésuites et telles qu'elles furent condamnées, elles ne se trouve-

(1) Voici le titre de ces ouvrages : *Journal de M. de Saint-Amour, docteur de Sorbonne, de ce qui s'est fait à Rome dans l'affaire des cinq propositions.* Paris, 1662. Ce *Journal* doit encore être rangé dans le genre des *Mémoires.*

[Du Mas], *Histoire des cinq propositions de Jansénius*, 2 vol. Liège, 1699. — Une deuxième édition de cet ouvrage, parue à Trévoux en 1702, contient 3 volumes, dont le dernier vise surtout à réfuter Gerberon.

[Gerberon], *Histoire générale du jansénisme, contenant ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Païs-Bas etc. au sujet du livre intitulé Augustinus Cornelii Jansenii* (depuis 1640 jusqu'en 1669). *Par Monsieur l'abbé* ***, 3 vol. Amsterdam, 1700.

raient pas dans l'*Augustinus*. Du Mas, de son côté, veut prouver que les propositions ont été censurées dans le sens propre de Jansénius : c'est l'idée qu'avaient soutenue, avant lui, tous les adversaires de Port-Royal et qui avait été confirmée par la bulle *Ad sacram beati Petri sedem*, de 1656.

Les *Mémoires* de G. Hermant (1), l'*Histoire du jansénisme* et les *Mémoires* du P. Rapin (2), qui sont restés inédits jusqu'à notre époque, appartiennent eux aussi aux travaux composés au XVII^e^ siècle sur l'histoire du jansénisme. Les premiers nous font assister à toutes les luttes jansénistes jusqu'à l'année 1663. Leur auteur, le chanoine Hermant, est un fougueux janséniste qui ne cherche même pas à voiler sa haine contre les ennemis de son parti. Il veut imputer aux jésuites tous les malheurs de l'Eglise et de l'Etat et ses *Mémoires* sont un long réquisitoire contre la compagnie de Jésus. Mais, d'autre part, quelle richesse et quelle sûreté d'information ! De l'immense littérature polémique de ce temps, presque rien ne lui a échappé et il n'a pas cherché à cacher l'opposition que son parti rencontra au sein de l'Eglise. Pour la période des premières luttes jansénistes, son histoire constitue sans aucun doute la mine la plus riche de renseignements.

Si Hermant nous présente surtout l'aspect doctrinal des controverses jansénistes, on peut dire que le P. Rapin nous en décrit surtout le côté politique et mondain. Littérateur et aspirant au titre de bel esprit, Rapin ne s'est pas donné la peine, comme le grave Hermant, de consulter par lui-même les ouvrages indigestes des polémistes. Il ne fait qu'effleurer le côté doctrinal de la lutte et s'en rapporte sur ce point aux affirmations de ses confrères. Ce qui l'intéresse surtout, ce sont les intrigues de la « cabale », les succès ou les revers que le jansénisme obtient dans les salons et à la cour. Pas plus que Hermant, Rapin n'est exempt de toute idée apologétique. C'est sur l'ordre ou les conseils de ses supérieurs, qu'il a entrepris son travail en vue de défendre l'honneur de sa congrégation. C'est dans ce but qu'il fit le voyage de Rome, sous le pontificat de Clément IX. Il eut la bonne fortune de pouvoir y consulter les archives du Saint-Office, ce qui a donné, à certaines parties de ses *Mémoires*, une valeur incontestable.

Toujours parmi les historiens du jansénisme du XVII^e^ siècle, nous devons nommer un écrivain hollandais, M. Leydecker. Dans un ouvrage intitulé *De historia jansenismi libri VI* (3), il a embrassé l'histoire de toutes les luttes jansénistes jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle. Mais son point de vue est plus doctrinal qu'historique : il est

(1) G. HERMANT, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e^ siècle (1630-1663)*, éd. Gazier, 6 vol. Paris, 1905-1910.

(2) R. RAPIN, S. J., *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, éd. Domenech. Paris, 1861 ; *Mémoires sur l'Église et la société, la cour, la ville et le jansénisme* (1644-1669), éd. Aubineau, 3 vol. Paris, 1865.

(3) Utrecht, 1695.

le premier à nous donner ce que nous pouvons appeler la conception protestante de l'histoire du jansénisme.

Au XVIIIe siècle, les luttes doctrinales du jansénisme intéressèrent beaucoup moins les historiens. En dehors d'une *Histoire du baianisme,* publiée par le P. J.-B. Du Chesne (1), nous ne pouvons guère mentionner que les notes critiques très étendues que les savants éditeurs des *Œuvres d'Arnauld* (2) ont placées en tête de cette publication. Encore devons nous faire remarquer que l'ouvrage du P. Du Chesne ne concerne que les controverses sur la grâce qui se sont élevées aux Pays-Bas (3).

Ce fut l'abbaye de Port-Royal qui, pendant ce siècle, attira les regards. En 1709, ses religieuses avaient été dispersées et un arrêt du 22 janvier 1710 avait ordonné sa démolition. Les malheurs dont ce monastère fut frappé, provoquèrent de nombreuses protestations. Des *Relations* et des *Mémoires,* composés par d'enthousiastes partisans, furent publiés dans le but d'exciter la commisération envers les « innocentes victimes » et la haine envers les « injustes oppresseurs » (4). Ces documents servirent à composer les histoires de Port-Royal, qui parurent en si grand nombre au XVIIIe siècle (5). Toutes poursuivent le but secret ou avoué d'édifier les lecteurs par l'éloge de l'élévation morale des directeurs, des religieuses et des solitaires de Port-Royal. Leurs auteurs ne s'attardent aux polémiques que dans la mesure où elles ont eu une répercussion sur les institutions de cette abbaye.

Au XIXe siècle, les religieuses et les solitaires de Port-Royal ont

(1) A Douai, en 1731.

(2) *Œuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne,* 43 vol. in-4. Paris et Lausanne, 1775-1783.

(3) Nous rappelons ici l'histoire manuscrite du P. Huylenbroucq, conservée aux archives de l'archevêché de Malines : *Imago primi sæculi jansenistarum,* 4 vol. in-fol. C'est une vaste histoire littéraire, dans le genre du *Dictionnaire des livres jansénistes* (4 vol. Anvers, 1755) du P. Patouillet. L'auteur y passe en revue tous les ouvrages jansénistes en appuyant sur leurs tendances hérétiques. Il y oppose, en général, les travaux qui ont été publiés pour les combattre. — On peut voir une analyse sommaire de l'*Imago* du P. Huylenbroucq dans le *Rapport sur les travaux du séminaire historique pendant l'année académique 1911-1912,* paru dans l'*Annuaire de l'université catholique de Louvain,* 1913, t. LXXVII, pp. 380-387. Louvain, 1913.

(4) M. A. Gazier a dressé la liste de cette littérature dans un appendice à l'*Abrégé de l'histoire de Port-Royal de Racine,* éd. Gazier. Paris, 1908. — Voir aussi A. Maulvault, *Répertoire alphabétique des personnes et des choses de Port-Royal,* pp. 85 svv. Paris, 1902.

(5) Voir Gazier, *o. c.* ; Maulvault, *l. c.* — Les deux histoires principales, au moins à notre point de vue, sont celle de [Dom Clémencet], *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction* (10 vol. Amsterdam, 1755-1757), et celle de [J. Besoigne], *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* (6 vol. Cologne, 1752).

encore trouvé de nombreux admirateurs. Héritiers des jansénistes par leur aversion pour la compagnie de Jésus, fils du XVIIIe siècle par leur indifférence religieuse, la plupart des critiques littéraires de commencement du XIXe siècle reprirent, en l'élargissant, l'œuvre des historiens antérieurs de l'abbaye de Port-Royal. Ils en résumèrent les différents aspects et la complétèrent d'après les conceptions nouvelles qui se firent jour en critique historique.

De toute la littérature qui parut sur Port-Royal pendant la première moitié du XIXe siècle, nous ne retenons que deux ouvrages : celui de Reuchlin (1) et le célèbre *Port-Royal* de Sainte-Beuve (2).

Le docteur Hermann Reuchlin appartient, par sa conception historique, au commencement du XIXe siècle. Il est romantique par son éducation ; il est de l'école d'Augustin Thierry par les peines qu'il se donne pour ressusciter le passé ; il suit Michelet dans ses idées sur les races ; enfin, avec Villemain, il accorde une place très large à la biographie des auteurs. Mais Reuchlin n'est ni peintre, ni artiste. Il ne possède pas le talent de faire revivre ses héros, de montrer leur action sur les idées et l'influence des idées sur leurs actions. Au bout du livre, on n'a ni entrevu l'évolution du jansénisme, ni retenu aucune des physionomies jansénistes.

Le *Port-Royal* de Sainte-Beuve est incomparablement supérieur à l'ouvrage de Reuchlin. Toute une partie de la société française du XVIIe siècle y revit. Elargissant les bases de la critique tracées par Michelet et Villemain, Sainte-Beuve reconstitue avec un admirable talent le portrait des acteurs. Il s'attache à mettre en relief moins l'identité de la doctrine janséniste que l'irréductible distinction des tempéraments. Sa critique est d'une grande valeur artistique par l'expression des caractères individuels ; mais elle est aussi « d'une insignifiante portée scientifique, parce qu'il n'y a pas de science de l'individu » (3).

Sainte-Beuve a considéré Port-Royal en artiste bien plus qu'en historien des luttes religieuses. Quelque méritoire que soit son ouvrage comme œuvre de reconstitution psychologique, il ne répond guère aux exigences actuelles de l'historiographie et ne saurait satisfaire l'historien qui veut connaître le jansénisme et en suivre l'évolution doctrinale. Dans les divisions de son plan, l'auteur se laisse guider non par la marche de la lutte, mais par les exigences de ses tableaux ; dans l'exposé, il se détourne constamment de son récit pour se livrer à des réminiscences ou à de longs rapprochements ; enfin, malgré son étonnante érudition, il rend très difficiles les recherches ultérieures et le contrôle de ses assertions, tant ses renvois sont sobres, pour ne pas dire presque nuls.

La sympathie que, dans son ouvrage, Sainte-Beuve avait mon-

(1) H. Reuchlin, *Geschichte von Port-Royal*, 2 vol. Hambourg et Gotha, 1839-1844.

(2) C. A. Sainte-Beuve, *Port Royal*, 1re édition en 5 vol. in-8. Paris, 1840-1859. — Nos citations sont faites d'après la 7e édition en 7 vol. Paris, 1908.

(3) Lanson, *Histoire de la littérature française*, 6e éd., p. 1026. Paris, 1901.

trée aux jansénistes lui attira d'amers reproches. Deux historiens, Fuzet et Ricard (1), se chargèrent spécialement de relever les inexactitudes du « *Port-Royal* ». Mais leur tentative n'a pas eu grand succès. S'ils ont pu prendre Sainte-Beuve en défaut dans l'exposé de certaines doctrines, il n'ont pas réussi à faire des retouches sérieuses à ses physionomies jansénistes. Il n'est pas pas douteux que l'échec de ces deux auteurs ne soit dû, en partie, au crédit exagéré qu'ils ont donné aux ouvrages du P. Rapin, qui avaient été mis au jour peu de temps auparavant.

Des auteurs plus récents ont ouvert de nouvelles enquêtes sur bien des points de l'histoire de Port-Royal. S'appuyant sur des sources manuscrites et sur les travaux de G. Hermant et du P. Rapin, nouvellement édités, ils sont parvenus à compléter ou à corriger le *Port-Royal* de Sainte-Beuve en plusieurs endroits. Parmi ces écrivains nous nommerons surtout M. l'abbé Laferrière, M. l'abbé Prunel, le R. P. Griselle et le R. P. Plus (2).

Autant les historiens de Port-Royal ont été nombreux au XIX^e^ siècle, autant les historiens des luttes doctrinales du jansénisme ont été rares. Sans doute la doctrine de Jansénius a été examinée à plusieurs reprises dans des ouvrages de théologie. Il est vrai aussi que, dans ces dernières années, certains écrivains ont exposé, d'une manière très critique, soit le jansénisme dogmatique soit la morale janséniste. Nous n'avons qu'à rappeler l'étude consciencieuse que Linsenmann a consacrée à la doctrine de Baius considérée dans ces rapports avec celle de Jansénius (3), et les conférences pleines d'intérêt que M. l'abbé J. Paquier a données, à l'Institut catholique de Paris, sur le jansénisme dogmatique et la morale janséniste (4). Mais ce sont là des ouvrages qui se contentent de présenter un aperçu sur les doctrines et qui n'ont aucune prétention de suivre l'histoire des polémiques (5).

D'autre part, il existe certaines monographies, consacrées soit

(1) Voir FUZET, *Les jansénistes du XVII^e^ siècle, leur histoire et leur dernier historien M. Sainte-Beuve*. Paris, 1876 ; RICARD, *Les premiers jansénistes à Port-Royal*. Paris, 1883.

(2) Voir J. LAFERRIÈRE, *Étude sur Jean Duvergier de Hauranne abbé de Saint-Cyran (1581-1643)*. Louvain, 1912 ; L. PRUNEL, *Sébastien Zamet, évêque-duc de Langres, pair de France (1588-1655). Sa vie et ses œuvres. Les origines du jansénisme*. Paris, 1912 ; GRISELLE, *Les lacunes du « Port-Royal » de Sainte-Beuve*, dans les *Études*, 1907, t. CXI, pp. 428 svv. ; PLUS, *Angélique Arnauld, ses relations avec saint François de Sales, ibid.*, 1910, t. CXXII, pp. 531 svv. — Voir aussi la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1910, t. XI, pp. 413 et suiv.

(3) *Michaël Baius und die Grundlegung der Jansenismus*. Tubingue, 1867.

(4) Ces conférences ont été publiées sous le titre suivant : *Le jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources*, 2^e^ éd. Paris, 1909.

(5) M. l'abbé J. Bourlon a publié un ouvrage que nous voulons rappeler ici : *Les assemblées du clergé et le jansénisme*. Paris, 1909. — Malheureusement nous n'y avons rien trouvé pour la période qui nous intéresse.

à l'histoire de la doctrine de la grâce, soit à l'histoire de la morale, qui touchent, par leur objet, aux controverses jansénistes. Mais si elles donnent quelquefois à grands traits l'évolution des doctrines occasionnée par le jansénisme, on ne peut guère leur demander une vue d'ensemble de ces luttes. Il en est de même des manuels de l'histoire du dogme. A part certaines idées générales, on n'y trouve guère, à l'occasion du jansénisme, un exposé ni des principes fondamentaux de ce mouvement, ni de l'influence considérable qu'il a exercée sur le développement des doctrines.

* * *

Le sujet que nous abordons dans cette étude, il est inutile d'insister sur ce point, a donc été à peine effleuré par les écrivains. En somme, si l'on met à part les *Mémoires* de G. Hermant et ceux du P. Rapin, il n'y a guère que Gerberon qui ait prêté de l'attention aux premières luttes du jansénisme en France. Encore cet historien, nous l'avons dit, ne s'attarde-t-il qu'aux polémiques sur la grâce. De plus, comme tous les auteurs de son époque, il part d'une conception statique de l'histoire qui, chez lui, se trouve renforcée par les notions jansénistes sur l'immutabilité du dogme. Il élimine des luttes les faits, les hommes et la vie et ne s'intéresse qu'aux doctrines. Encore celles-ci doivent-elles servir à établir une thèse. On peut donc affirmer sans crainte que, malgré la richesse de ses informations, l'ouvrage de Gerberon ne répond plus aux exigences de la critique moderne. Et l'historien qui veut connaître le débat janséniste, lui objectera sa tendance polémique, sa fausse conception de l'histoire et son silence complet relatif aux controverses sur la morale janséniste. L'étude des premières luttes jansénistes, en tant qu'on peut les considérer spécialement dans leur aspect doctrinal, nous a donc paru un sujet pour ainsi dire complètement inexploré par les auteurs.

Rechercher les causes qui ont donné naissance au jansénisme ; déterminer les tendances et particulièrement les courants doctrinaux qui ont facilité son éclosion et contribué à sa rapide expansion ; exposer les premières controverses qu'il a provoquées en France ; suivre, à travers le débat, l'évolution des doctrines et en marquer les progrès ; caractériser la méthode théologique des polémistes et mettre en lumière les mobiles qui les ont poussés à agir ; préciser les attitudes des deux pouvoirs, l'Eglise et l'Etat ; partout et toujours, montrer l'influence des idées sur les hommes et celles des hommes sur les idées : voilà, en peu de mots, ce que nous nous proposons de faire dans cette étude.

Les divisions générales de notre dissertation sont dictées par l'objet et l'évolution des polémiques. Un premier livre est consacré à faire connaître les origines du jansénisme, à fixer les tendances doctrinales qui ont contribué ou se sont opposées à sa naissance et à son expansion, à déterminer la puissance des partis en présence. Le deuxième livre embrasse la période des grandes

luttes (1640-1646). Nous y exposons successivement le débat sur l'*Augustinus,* les vives discussions provoquées par le livre *De la fréquente communion,* les attaques contre la morale relâchée et la proposition des « deux chefs de l'Eglise qui n'en font qu'un ». Dans un troisième livre, enfin, nous étudions les échos de ces grandes luttes, qui se sont répercutés pendant les années suivantes jusqu'à la transformation que subit, en 1649, le débat sur l'*Augustinus*.

La division systématique que nous introduisons dans les grandes luttes en les classant d'après leur objet, présente peut-être l'inconvénient d'affaiblir l'impression d'ampleur et de variété qu'offre à la vue de l'historien cette première période. Cependant nous avons cru devoir adopter ce plan afin surtout de ne pas nuire à la clarté de l'exposé des doctrines ; mais dans le but d'obvier à l'inconvénient que nous signalons, nous avons rappelé, au début de chaque controverse, sa connexion avec les autres questions débattues et la situation générale des partis. Quant à certains problèmes auxquels nous ne pouvions donner, dans le récit, toute l'importance que nous désirions, nous en avons rejeté l'étude en appendice.

Pour reconstituer autant que possible la véritable physionomie des événements, nous nous sommes exclusivement basé sur les sources. D'autre part, nous nous sommes contenté de renvoyer aux principaux historiens en vue surtout de faciliter les recherches ultérieures du lecteur. En effet, il ne nous a pas paru opportun de relever toutes les inexactitudes et de discuter toutes les erreurs qui se rencontrent dans les travaux. Ainsi, à quoi bon attaquer les auteurs qui prétendent résumer adéquatement l'*Augustinus* ou le livre *De la fréquente communion* en donnant seulement soit les cinq propositions de Jansénius, soit deux ou trois maximes sur la pénitence et la communion, condamnées par Alexandre VIII ? Le simple exposé de la doctrine de ces ouvrages jansénistes ne fait-il pas assez ressortir le caractère défectueux et antihistorique de ce procédé ? Ou encore, à quoi bon relever les erreurs qui se rencontrent dans la transcription des noms propres ? En réalité, cette critique vétilleuse ne pouvait en rien profiter au lecteur.

C'est pourquoi dans cette étude l'exposé des différentes doctrines est uniquement basé sur les ouvrages polémiques de l'époque. Sans doute, il ne nous a pas été facile de parcourir cette immense littérature et d'en dégager les principales énonciations. Mais cet examen, nous l'espérons, ne contribuera pas peu à relever la valeur de notre travail. Car il ne paraît guère que la plus grande partie de ces sources ait jamais été utilisée par les historiens modernes.

D'autre part, grâce à la bienveillante hospitalité que Monseigneur Vaes, recteur de Saint-Julien-des-Belges à Rome, nous a généreusement accordée pendant plusieurs mois, et pour laquelle nous lui exprimons ici l'hommage de notre profonde reconnaissance, nous avons eu l'occasion de consulter les archives vati-

canes, ce qui nous a permis d'étudier l'influence de la diplomatie sur ces premières controverses du jansénisme. Ce point à son importance. Car, si l'on excepte l'époque des empereurs byzantins, jamais peut-être l'intervention du gouvernement civil dans les luttes doctrinales ne s'est fait sentir autant que dans le débat janséniste. Il est vrai que les archives vaticanes ne renferment plus intégralement les correspondances des nonces relatives à ces luttes. Comme dans celles-ci il s'agissait surtout de problèmes *de auxiliis,* plusieurs lettres de ces diplomates ont passé à la congrégation du Saint-Office, dont les archives sont fermées aux historiens. Mais les documents qui restent à la disposition du public, permettent, au moins en ce qui concerne notre période, de reconstituer à grands traits la marche des événements (1).

Des recherches faites à Paris nous ont apporté quelques heureux compléments à la correspondance des nonces, conservée aux archives vaticanes. Ce sont certaines instructions diplomatiques conservées aux archives du ministère des affaires étrangères (2) et les copies des lettres prises par le P. Rapin aux archives du Saint-Office, copies qui reposent actuellement à la bibliothèque nationale (3).

En dehors de cette correspondance diplomatique, nous avons trouvé dans certaines bibliothèques de Rome et de Paris, ainsi qu'à la bibliothèque ambrosienne de Milan, quelques autres documents manuscrits relatifs aux controverses que nous étudions (4). Les plus importants se rapportent à l'examen que subirent, de la part des qualificateurs du Saint-Office, l'*Augustinus* de Jansénius et la proposition des « deux chefs qui n'en font qu'un »

Nous aurions bien voulu aussi préciser l'attitude qu'adoptèrent les différents ordres religieux par rapport au jansénisme. Les indi-

(1) Voici la liste des manuscrits appartenant aux archives vaticanes, qui sont cités dans ce travail :

Nunz. di Francia, 86, 87, 88, 90, 92 A, 93, 95, 307, 308 ;
Nunz. diverse, 62, 63 ;
Miscellanea, I, 19 ;
Fondo Carpegno, 228.

(2) Des archives du ministère des affaires étrangères à Paris, nous avons utilisé les documents suivants :

France, Mémoires et Documents, 118, 847, 849.
Rome, 76, 81, 83, 84, 85, 86, 89, 91.

(3) Fonds français, ms. 10576.

(4) Nous en donnons ici la liste :

Rome, Bibliothèque Casanatense, ms. 2119.
Bibliothèque Chigi, ms. : A. III, 55 ; D. VII, 105 ; N. III, 15 ; Q. II, 49.
Bibliothèque Corsini, ms. : 491, 712.
Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 2009.
Milan, Bibliothèque ambrosienne, les œuvres manuscrites de Rancati, conservées sous la côte C. S. VI.

cations de H. Laemmer touchant l'existence de riches collections de manuscrits sur le jansénisme (1) nous avaient donné l'espoir de pouvoir éclaircir cette question. Malheureusement nos recherches sont restées complètement vaines et nous n'avons pas même pu découvrir où se trouvent actuellement la plupart des collections que Laemmer a signalées (2).

Telles sont, sommairement indiquées, les sources que nous avons utilisées. Oserions-nous dire au lecteur quel travail fastidieux leur examen exige de l'historien ? Il se trouve non seulement en présence d'une littérature immense, qu'il serait presque prétentieux d'énumérer, mais encore il se heurte continuellement à des contradictions sur les faits les plus insignifiants. Il assiste à une lutte de passions violentes, où les intérêts les plus élevés sont en jeu. Le parti pris des polémistes et la surexcitation des esprits créent des légendes, contestent des événements bien établis et détournent souvent de leur véritable sens les doctrines les plus claires.

On comprend qu'il soit difficile d'établir toujours dans la juste mesure l'autorité de ces documents. Et il n'est pas rare que l'écrivain se laisse entraîner par eux à des jugements partiaux. En ce qui nous concerne, nous nous sommes efforcé d'apporter dans notre étude la sérénité qui convient à l'historien. Nous n'avons cherché ni à diminuer les talents ni à cacher les faiblesses des polémistes, à quelque groupe qu'ils appartiennent. Nous avons reconnu les services que les adversaires du jansénisme ont rendu à la foi de l'Eglise. Malgré les exagérations et les faiblesses de certains d'entre eux, ils ont averti l'Eglise du danger dans lequel le jansénisme allait l'entraîner. Ils avaient ce qu'on pourrait appeler l'instinct de l'orthodoxie. La méthode théologique qu'ils ont opposée au procédé des jansénistes, en est une preuve éclatante.

D'autre part nous nous sommes gardé de diminuer en quoi que ce soit le caractère et les talents des jansénistes. Si, dans toute lutte religieuse, il est dangereux pour l'historien catholique de sous-évaluer la puissance des adversaires de l'Eglise et de se faire illusion sur la faiblesse de certains champions de l'orthodoxie, nous croyons qu'il le serait d'autant plus en ce qui concerne les controverses jansénistes, où la supériorité intellectuelle des écrivains

(1) Dans ses ouvrages intitulés : *Zur Kirchengeschichte des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts*. Fribourg, en Br., 1863, et *Metelematum romanorum mantissa*. Ratisbonne, 1875.

(2) Nous n'en avons rien pu trouver dans les fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vittorio Emmanuele, qui proviennent de ces différents ordres religieux. D'autre part, les archivistes et bibliothécaires de ces ordres à qui nous nous sommes adressé, nous ont assuré que tout ce qu'ils avaient possédé en fait de manuscrits ou d'archives, est aux mains de l'État.

Nous tenons ici à remercier le R. P. R. Coulon, archiviste général de l'ordre de saint Dominique, qui nous a spécialement obligé par ses recherches dans les archives du Collège angélique.

de Port-Royal a manifestement constitué une des causes les plus efficaces de la rapide expansion du jansénisme. Le seul nom d'Antoine Arnauld suffit pour nous en convaincre : Petau et Rapin n'ont pu s'empêcher d'admirer ses talents et Bossuet et Brunetière n'ont pas craint de le considérer comme le plus grand génie du XVII^e siècle.

Nous soumettons notre étude à la critique bienveillante des lecteurs, espérant qu'ils nous tiendront compte et des difficultés du sujet et des peines que nous nous sommes données pour découvrir la vérité. Sans doute plus d'un d'entre eux éprouvera peu de plaisir à nous suivre dans l'exposé aride des doctrines subtiles du jansénisme et dans les multiples analyses d'ouvrages polémiques. Nous convenons volontiers que ce sont là des aspects plutôt rebutants de notre travail. Mais ce sont-là aussi des obstacles inévitables que l'on doit surmonter, si l'on veut connaître dans toute sa complexité la doctrine janséniste et apprécier à leur juste valeur l'ampleur et l'intensité des luttes qu'elle a provoquées. Nous serions trop heureux si nous pouvions, par notre dissertation, jeter quelque faible lumière sur ces grandes controverses et montrer dans quelle mesure elles ont contribué au développement des dogmes.

Il nous reste enfin à acquitter une dette de gratitude.

Monsieur le Chanoine Cauchie, l'éminent professeur d'histoire ecclésiastique et le directeur dévoué du séminaire historique à l'université de Louvain, ne s'est pas contenté de nous faciliter les recherches et de nous prodiguer ses précieux conseils : il nous a encore transmis de nombreux renseignements dont ses études sur le jansénisme et l'Eglise de France sous l'ancien régime l'avaient mis en possession. Nous saisissons avec joie l'occasion qui nous est offerte de lui exprimer l'hommage de notre affectueuse et profonde reconnaissance.

Les connaissances théologiques que nous avons acquises à l'université de Louvain, nous ont été d'une grande utilité au cours de notre travail. Que les vénérés maîtres de la faculté de théologie veuillent bien accepter l'expression de notre gratitude.

Après l'incendie de la bibliothèque de l'université de Louvain, les RR. PP. de Ghellinck et de Moreau, de la compagnie de Jésus, ont considérablement facilité nos recherches en mettant à notre disposition la riche bibliothèque de leur collège de Louvain ; de son côté, Monsieur l'abbé A. Janssen, président du collège Juste Lipse, a patiemment relu les épreuves de notre travail : nous les remercions tous trois très cordialement pour le concours qu'ils ont bien voulu nous prêter.

LIVRE PREMIER

LA SITUATION DU JANSÉNISME

AVANT

LES CONTROVERSES DOCTRINALES

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DU JANSÉNISME

Fondateurs du jansénisme.

Jansénius et Saint-Cyran, on le sait, doivent être considérés au même titre comme les pères du jansénisme en France. Le premier y introduisit les controverses sur la grâce et la prédestination, et fixa, dans son *Augustinus*, la position doctrinale du parti relative à ces questions. Saint-Cyran s'inspira des théories principales enseignées par Jansénius, et donna une direction nouvelle à la pratique religieuse.

Caractère général de leur œuvre.

Dès son apparition, on le sait aussi, le jansénisme fut caractérisé par ses fondateurs comme un mouvement de réforme, ou comme un retour à l'antiquité. Il se proposait de ramener l'Église à la croyance des Pères au sujet des vérités fondamentales de notre rédemption et de notre sanctification, et d'inspirer aux chrétiens une règle de vie plus conforme à leurs croyances. Pratiquement il en voulait à la compagnie de Jésus; il accusait ses plus grands théologiens d'enseigner le pélagianisme et le semipélagianisme, et ses directeurs de conscience d'appliquer une morale relâchée.

Le jansénisme, un produit de l'époque.

Considéré soit comme réforme doctrinale, soit comme réforme des mœurs, soit même comme une attaque contre la compagnie de Jésus, le jansénisme n'est pas un fait isolé, mais il se rattache aux grandes révolutions qui caractérisent cette époque.

I

Révolution universelle au XV^e^ et au XVI^e^ s.

La seconde moitié du XV^e^ siècle et tout le XVI^e^ sont témoins d'une révolution profonde et universelle. En politique, une multiplicité d'États se substituent à l'unité de l'empire chrétien, tandis que les libertés politiques et individuelles s'affirment. Les grandes découvertes maritimes amènent des transformations radicales dans l'économie mondiale. La renaissance littéraire produit un véritable engouement pour l'art et la littérature classiques, et en général pour les idées et les institutions gréco-latines. De là cet éloge outré de la beauté naturelle, ces revendications d'une liberté plus entière, ces aspirations à une règle de vie plus large. De là aussi cette critique acerbe des conceptions et des institutions de l'époque, qui avaient été inspirées en grande partie par les doctrines du christianisme.

La méthode d'observation remplace la méthode scolastique.

Sous l'influence de l'humanisme, la méthode scolastique est fortement discréditée. Les esprits ne se laissent plus captiver par des considérations métaphysiques ou des spéculations formalistes d'une dialectique exagérée. Ils réclament une méthode plus positive, qui s'appuie avant tout sur l'expérience sensible, sur l'observation exacte des phénomènes naturels et sur les documents de l'antiquité. C'est ce changement de méthode qui suscite cette merveilleuse efflorescence de l'art, et les nombreuses découvertes qui se font jour dans le domaine des sciences naturelles.

État de la théologie scolastique : le nominalisme.

L'esprit de nouveauté qui souffle sur l'Europe occidentale, se transmet aussi aux philosophes et aux théologiens. En réalité, le nominalisme ergoteur (1), qui domine à cette époque, est incapable de résister aux assauts des humanistes. Chez les théologiens nominalistes, la forte synthèse doctrinale des grands scolastiques a fait place à une construction faible, sans harmonie et sans cohérence. La dialectique a dépossédé la méta-

(1) Voyez Linsenmann, *Gabriel Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1865, t. XLVII, pp. 449-481 et 601-676 ; *Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt*, *ibid.*, 1866, t. XLVIII, pp. 571-644. Dans ce dernier article, Linsenmann donne un aperçu sur le nominalisme à l'université de Louvain. — Cf. aussi M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 507 svv. Louvain et Paris, 1912.

physique et la morale, et règne en despote. La sphère des vérités qui tombent sous les prises de la démonstration rationnelle, a été fortement limitée au profit de la foi. Dans les traités, plusieurs propositions théologiques ont été adoptées, qui sont simplement antirationnelles. Ainsi est apparue cette thèse du conflit entre la foi et la raison (1), que les théologiens se sont efforcés de solutionner en recourant à l'autorité de l'Église.

La méthode positive réagit sur le nominalisme.

La réaction des idées de la renaissance sur la scolastique nominaliste aboutit à la création de deux conceptions nouvelles. D'une part, du scepticisme nominaliste les nouvelles générations concluent à l'impuissance totale de la raison dans la recherche de la vérité religieuse ; elles recourent à ce qu'on appelle aujourd'hui une théorie supra-rationaliste dans la construction des systèmes théologiques. D'autre part, cette conception leur fait rejeter tout le travail théologique, élaboré par les théologiens scolastiques ; les théologiens de la renaissance prétendent recourir immédiatement aux sources de la révélation, à l'Écriture sainte et à la tradition des Pères. Or cette nouvelle méthode de rechercher les vérités religieuses ne se fait pas sans détriment de l'autorité de l'Église enseignante. Dans plusieurs esprits, les sources de la révélation prennent une autorité exclusive ; l'infaillibilité de l'Église enseignante est mise en défiance, et son autorité, tant vantée par les scolastiques, devient l'objet des attaques.

Le protestantisme.

A ces révolutions politique, sociale et intellectuelle se rattache intimement la grande révolution religieuse, le protestantisme. Luther s'en prend à l'Église romaine, en partie à cause d'abus réels qui s'étaient glissés dans son sein. Car même les ecclésiastiques n'avaient su se défendre contre la vie mondaine et le luxe préconisés par la renaissance. Mais le réformateur protestant est conduit par d'autres mobiles encore. Il est travaillé par le scepticisme nominaliste, une mystique étroite, la défiance envers l'autorité de l'Église et surtout par son tempé-

(1) Elle est condamnée au V^e^ concile œcuménique de Latran par le pape Léon X (cf. Denzinger Bannwart, *Enchiridion*, 11^e^ édit., n° 738). — Elle avait déjà été condamnée, en 1277 (1276 ?), par l'archevêque de Paris, sous deux formes différentes : « Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates », — et la 184^e^ thèse : « quod creatio non est possibilis quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem » (De Wulf, *l. c.*). Mais au XIII^e^ siècle, cette thèse reposait sur d'autres fondements.

rament passionné : autant de facteurs qui le déterminent à se séparer de l'Église romaine.

On agite les questions anthropologiques.

Luther et, à sa suite, tous ses partisans s'attaquent avant tout à l'enseignement de l'Église et des théologiens sur les dogmes spécifiquement chrétiens de la rédemption et de la sanctification. L'objet de leurs attaques trahit les aspirations religieuses de l'époque. En effet l'engouement pour l'esprit païen et la dissolution des mœurs avaient amené les chrétiens à réfléchir sur les questions vitales et éminemment pratiques de leur religion, telles que le pouvoir du libre arbitre et le rôle de la grâce dans l'activité surnaturelle de l'homme, la valeur morale des actions humaines, les effets du baptême et autres semblables. De plus, la renaissance avait porté l'attention sur S. Augustin, le Docteur de la grâce et le grand inspirateur de l'idéalisme religieux en Occident ; plusieurs théologiens avaient eu recours à sa doctrine pour relever la théologie et réformer les mœurs. Enfin le problème du salut des infidèles venait d'être soulevé avec vivacité (1). Dans leur enthousiaste admiration de l'antiquité, les humanistes s'étaient mis à canoniser tous les grands philosophes et les héros du paganisme, tandis que les grandes découvertes maritimes montraient l'importance des peuples non encore évangélisés. Or jusque-là les théologiens avaient eu la persuasion que tous les peuples de la terre, sauf quelques rares exceptions, jouissaient du bienfait de la religion chrétienne, et cette idée n'avait pas été sans influencer leur jugement relatif aux conditions du salut des infidèles. Le problème fut soumis à un nouvel examen. Quelques théologiens et surtout des personnes du monde se faisaient les avocats de ces nombreuses populations païennes et cherchaient à leur rendre les conditions du salut par le Christ les plus faciles possible.

Solution protestante.

Les protestants donnent aux problèmes de la grâce et du libre arbitre une solution radicale, qu'ils soutiennent au nom de l'Écriture et de S. Augustin. Ils établissent une grâce nécessitante, et suppriment la liberté individuelle : deux théories qui détruisent le fondement de la morale et s'opposent à la raison.

Réaction catholique.

Les progrès rapides du protestantisme amènent les théologiens catholiques à défendre les dogmes enseignés par l'Église

(1) Cf. Caperan, *Le problème du salut des infidèles*, pp. 220 svv. Paris, 1912.

romaine. Les universités de Louvain et de Paris sont les premiers et les plus ardents foyers de cette défense. Pendant plus d'un demi-siècle, leurs docteurs les plus célèbres se lancent dans la lutte pour ruiner les fondements de l'hérésie nouvelle.

Dissension entre théologiens catholiques.

Toutefois ces polémiques incessantes sur les questions de la grâce manifestent bientôt les différences de méthode et de conceptions qui existent parmi les théologiens catholiques. Tandis que les uns se cramponnent de plus en plus à la théologie scolastique et cherchent en elle seule le moyen de combattre les nouveautés protestantes, d'autres partagent avec leurs ennemis le mépris de la scolastique, et sont à la recherche d'une méthode nouvelle. Ils donnent une importance exagérée à la psychologie religieuse et aux aspirations subjectives, ou ils recourent immédiatement aux sources de la révélation, en particulier à la doctrine de S. Augustin.

Les docteurs de Louvain.

Les docteurs de l'université de Louvain, dont plusieurs avaient subi à un haut degré l'influence de l'humanisme (1), sont les premiers à entrer dans ces voies nouvelles. Pour trouver la solution des problèmes soulevés, les uns font des concessions au subjectivisme (2), tandis que d'autres s'appliquent aux recherches positives. Ces derniers se rattachent étroitement à la doctrine de S. Augustin, et créent un puissant courant en faveur de la doctrine de ce Docteur (3).

Baius et le baianisme.

Cette tendance augustinienne se montre de plus en plus prononcée et, dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, elle aboutit au baianisme. Ce système a pour auteur le professeur d'Écriture sainte, Baius (4). Comme plusieurs théologiens de cette époque,

(1) Cf. De Jongh, *L'ancienne Faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, pp. 104 et svv. Louvain, 1911.

(2) V. Linsenmann, *Alb. Pighius*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1866, t. XLVIII, pp. 571 et svv. ; *Michael Baius und die Grundlegung der Jansenismus*, p. 24. Tubingue, 1867.

(3) V. Du Chesne, *Histoire du Baianisme*. Douai, 1731. — Il faut cependant remarquer que ce jésuite voit quelquefois le baianisme là où il n'est pas. Ainsi, *o. c.*, pp. 8-18, il prétend que le dominicain Pierre Soto († 1563) est un précurseur de Baius. Cette affirmation est pour le moins très exagérée. Voyez sur la controverse entre P. Soto et R. Tapper († 1559) : *Disputatio de conciliatione gratiae et liberi arbitrii, habita primum inter Petrum de Soto et Ruardum Tapperum, deinde inter eumdem Ruardum et Judocum Ravesteyn Tiletanum, per epistolas varias ultro citroque missas*, en appendice à l'ouvrage de A. Reginaldus, *De mente Concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem*. Anvers, 1706.

(4) Michel Baius (1513-1589) commença à enseigner la doctrine augustinienne vers 1551-1552 ; dès le début, il rencontra un rude adversaire dans

Baius professe un mépris injustifié pour la scolastique (1), et une admiration trop exclusive pour la doctrine de S. Augustin. Il se propose de réfuter les théories protestantes et de fixer la doctrine de l'Église au sujet de la grâce. Mais soit sous l'influence des écrits de S. Augustin, soit par la suggestion qu'exercent sur lui les doctrines de ses adversaires (2), Baius en arrive à élaborer une théorie qui se rapproche du protestantisme. Il proclame en effet le déterminisme psychologique et théiste, et il fait siennes les deux conceptions fondamentales de la réforme protestante : le supra-rationalisme et la défiance envers l'autorité de l'Église enseignante.

Condamnation du baianisme.

Cette doctrine de Baius provoque l'intervention de l'autorité religieuse. En 1560, la faculté de théologie de Paris censure dix-huit de ses propositions. Quelques années plus tard, Rome condamne, jusque deux fois, plus de soixante-dix propositions, qui résument en grande partie l'enseignement du professeur de Louvain. Mais ces condamnations réitérées n'arrêtent pas le courant du baianisme. Les principes fondamentaux qui l'avaient engendré, continuent à fasciner les esprits. Le système de Baius est adopté par plusieurs docteurs et, comme on le verra plus loin, il provoquera le jansénisme doctrinal.

Controverses *de auxiliis* en Espagne.

Vers la fin du XVI^e^ siècle, des discussions sur le libre arbitre et sur la grâce (*de auxiliis*) éclatent aussi en Espagne. Elles ont

Ruard Tapper. Ses ouvrages ont été publié par Dom Gabr. Gerberon, sous le titre : *Michaelis Baii, celeberrimi in lovaniensi Academia theologi opera : cum bullis pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus, jam primum ad romanam Ecclesiam ab convitiis protestantium, simul ac ab arminianorum cæterorumque hujusce temporis pelagianorum imposturis vindicatam collecta, expurgata, et plurimis quæ hactenus delituerant opusculis aucta : studio A. P. theologi.* Cologne, 1696. — Sur sa vie et sa doctrine, voyez Linsenmann, *o. c.*

(1) Baius ne connaît que la scolastique nominaliste. Cependant à cette époque, l'université de Louvain compte aussi des adversaires du nominalisme (cf. De Jongh, *o. c.*, p. 81).

(2) J. Paquier (dans son ouvrage, *Le Jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources*, 2^e^ édit., pp. 123 et svv. Paris, 1909), insiste beaucoup sur ce facteur psychologique, au point d'en exagérer l'importance. De plus, il rattache le baianisme à l'influence exercée par les œuvres de Luther, et rejette l'influence des idées de Calvin. Le fait que l'université de Louvain s'est opposée, dès 1520, aux théories de Luther, en fournit à ses yeux la preuve. A l'encontre de cette hypothèse, il suffit de remarquer que, dans ses œuvres, Baius cite moins souvent Luther que Calvin ; en outre, il réfute *ex professo* une partie de la doctrine de Calvin touchant les sacrements (cf. *Mich. Baii opera*, pp. 212-221). Ce qui prouve que Baius connaît pour le moins aussi bien les théories de Calvin que celles de Luther.

leur point de départ dans la publication d'un livre fameux du P. Louis Molina (1536-1600), de la compagnie de Jésus, intitulé : *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione, ad nonnullos primæ partis D. Thomæ articulos* (1588) (1). Cet ouvrage a pour but de fournir la solution à une catégorie de problèmes fondamentaux que soulevait la réforme protestante. Il définit le concept de la liberté, fixe les limites de la volonté et de la grâce dans l'œuvre du salut, concilie l'infaillibilité de la prescience divine et la contingence des actions libres de l'homme, ainsi que la coopération de Dieu à la libre activité de la créature et la liberté de cette activité. Ce qui frappe dans cet ouvrage de Molina, c'est l'insistance avec laquelle l'auteur affirme, à plusieurs reprises, le besoin pour la créature raisonnable de posséder une pleine et entière liberté. Tous les problèmes sont solutionnés en fonction de ce postulat fondamental. Ainsi l'auteur en vient à accorder une part plus large à la volonté dans l'œuvre du salut. Il s'écarte, semble-t-il bien, de S. Augustin et de S. Thomas (2), en ce qu'il ne considère pas Dieu comme le premier et le tout-puissant moteur de la volonté humaine ; celle-ci n'est pas mue par Dieu, mais elle se détermine elle-même dans tel ou tel sens, Dieu ne faisant que coopérer à son action ; par ses seules forces, elle peut se disposer à recevoir la grâce ; elle peut, d'après son bon vouloir, transformer la grâce suffisante en grâce efficace ou la laisser à l'état de pure suffisance ; sans le secours d'une grâce spéciale, elle peut persévérer dans le bien, etc.

L. Molina.

Fondement de sa doctrine.

Mais d'où venait à Molina ce besoin d'affirmer cette liberté plus entière de la volonté ? Les tendances de l'époque et du milieu semblent avoir eu sur les doctrines de l'auteur une influence décisive. Les idées de la renaissance, les exhortations réitérées des *Exercices spirituels* de S. Ignace aux efforts de la volonté, la fière nature espagnole aguerrie par les luttes séculaires contre les Maures, les théories subversives que répandaient les protestants sur la liberté : telles étaient les causes, qui amenaient les théologiens de la compagnie, et plus particulièrement ceux d'Espagne, à affirmer davantage la pleine liberté de la volonté.

Origine de sa doctrine.

(1) Cet ouvrage a eu plusieurs éditions (cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, t. V, c. 1167 et suiv.).

(2) Cf. *Concordia*, ad q. XIV, art. XIII, disp. X, XIX ; ad q. XIX, a. V-I, d. I ; ad. q. XXIII, a. I-II, d. I, membr. VI, VIII.

Sa doctrine examinée à Rome.

Les théories de Molina, qui parurent à certains théologiens rejeter les idées fondamentales de S. Augustin et de S. Thomas, ne pouvaient se propager sans provoquer de vives protestations. En fait, celles ci ne tardèrent pas. Les dominicains d'Espagne, qui voyaient depuis longtemps des concurrents redoutables dans les jésuites, et qui en leur qualité d'inquisiteurs se croyaient appelés plus que les autres à veiller sur les intérêts de Dieu et de l'Église, soulevèrent contre le livre de Molina une opposition retentissante. Une lutte homérique s'engagea entre les deux puissants ordres. Rome intervint et institua une congrégation spéciale pour examiner et trancher la controverse. C'est la fameuse congrégation *de auxiliis*. Elle fut plus tard présidée par le pape. On y chercha à éprouver la doctrine de Molina par celle de S. Augustin (1). Malgré le travail énorme qu'elle s'imposa, cette congrégation ne parvint pas à formuler une conclusion définitive. Les différents projets de condamnation qui furent dressés contre le livre de Molina, furent déjoués l'un après l'autre (2). Comme solution pratique, le pape Paul V imposa silence aux deux partis (3), tandis que le général

Résultat de l'examen.

(1) Au commencement du XVIII[e] siècle, le dominicain H. Serry et le jésuite L. De Meyer ont échangé une vive polémique au sujet des controverses *de auxiliis ;* l'un et l'autre, surtout le premier, ont publié des documents importants. Nous renvoyons aux deux ouvrages principaux : H. Serry, *Historiæ congregationum de auxiliis divinæ gratiæ sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V libri quattuor, auctore Augustino Le Blanc.* Louvain, 1699 ; L. De Meyer, *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri sex, Auctore Theodoro Eleuthero Theologo.* Anvers, 1705.

(2) Les jansénistes et plus tard les thomistes ont souvent invoqué une bulle, composée par ordre de Paul V, et condamnant la doctrine de Molina. Elle consacre l'autorité absolue de S. Augustin en matière de la grâce, et définit la puissance de la libre volonté par rapport aux actions morales d'ordre naturel ou surnaturel. (Cf. Serry, *o. c.*, P. II, c. 203-244.) D'après les dominicains (Serry, *o. c.*, P. I, c. 699 svv.), le pape ne promulgua pas cette bulle pour récompenser les jésuites de la fidélité qu'ils avaient montrée au Saint-Siège lors de l'interdit jeté sur Venise. — Au cours des polémiques jansénistes, ce projet de bulle fut publié. Le 27 avril 1654, Innocent X déclara qu'on ne peut tirer de ce document aucun argument contre la doctrine de Molina. Cette déclaration comporte la défense de tirer de ce projet de bulle un argument d'autorité (Serry, *o. c.*, pp. XLIII et svv.) ; mais elle n'implique nullement, comme quelques historiens continuent à l'affirmer, un amoindrissement de la valeur historique de ce document.

(3) Par le décret du Saint-Office du 1[er] décembre 1611. Urbain VIII renouvela ce décret le 22 mai 1625.

des jésuites, Claudio Aquaviva, ordonna aux théologiens de son ordre, de soutenir sur la grâce les doctrines « qui étaient enseignées par la plupart des théologiens de la compagnie, et qui avaient été expliquées, lors des controverses *de auxiliis*, comme plus conformes à la pensée de S. Augustin et de S. Thomas » (1).

Le P. Lessius.

L'ouvrage de Molina n'était pas une manifestation isolée des tendances doctrinales de la compagnie de Jésus. Déjà avant la publication de cet ouvrage, le père Léonard Lessius (1554-1623) avait enseigné, au collège des jésuites de Louvain, des théories semblables à celles de Molina. Il faut cependant noter que Lessius cherchait à s'appuyer sur la doctrine de S. Augustin (2). Ce puissant patronage n'empêcha pas la critique. Les professeurs de la faculté de théologie de cette ville s'érigèrent bientôt en censeurs et, en 1587, ils condamnèrent trente-quatre propositions soutenues dans les cours des jésuites (3). Sauf les trois premières, elles se rapportaient toutes aux questions de la grâce et de la prédestination, et résumaient les idées fondamentales de la doctrine du père Lessius : ses concepts de la providence et de la prédestination ; ses thèses sur l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, de la rédemption, de la grâce suffisante ; ses affirmations au sujet de la nature de la grâce, du don de la persévérance, etc. Toutes ces propositions furent condamnées au nom de la tradition et en particulier au nom

Condamnation de sa doctrine par les universités de Louvain et de Douai.

(1) Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 9e éd., n° 964 (Bannwart a supprimé ce décret dans la 11e éd. de l'*Enchiridion*) ; Serry, *o. c.*, P. II, c. 757-758. — Ce décret est daté du 13 décembre 1613 ; il fut renouvelé et expliqué, en 1616, par le général Vitelleschi.

(2) Cf. Lessius, *De gratia efficaci*, pp. 71 svv., 77, 91 svv., 151-152, 185 svv., 258, 318. Anvers, 1610. — Dans la préface de cet ouvrage, Lessius énonce cette thèse : « neque nostros D. Augustini doctrinæ in iis qua contra Pelagium disputavit adversari, sed eam maxime sequi, et a multis non recte intellectam probe explicare. » Aux yeux de l'auteur, la plus grande partie de son ouvrage appuie cette thèse.

(3) Elles se retrouvent entre autres dans Serry, *o. c.*, P. I, c. 12-16 ; Dupin, *Hist. eccl.*, t. I, pp. 25 et svv. — Dom Gerberon (sous le pseudonyme de Du Vivier, *Lettres de Jansénius à Saint-Cyran*, p. 62. Cologne, 1702), donne le nom des professeurs qui ont signé la condamnation de ces propositions. — Les censures de Louvain et de Douai furent publiées dès le début des controverses jansénistes. Les jésuites les ont considérées comme entachées de baianisme. Louvain renouvela sa condamnation en 1648, 1649, 1679, 1690. Rome n'a jamais condamné ces censures ; ce qui ne veut pas dire qu'elle les a approuvées. (Cf. Serry, *o. c.*, P. I, c. 23 et suiv. ; Dupin, *o. c.*, p. 23).

du Docteur de la grâce, S. Augustin (1). L'année suivante, l'université de Douai imita celle de Louvain et condamna ces mêmes propositions.

Origines des difficultés entre l'université de Louvain et la compagnie.

La censure de la doctrine de Lessius ne fit qu'accentuer l'antagonisme qui existait entre l'université de Louvain et les jésuites. En effet, depuis plusieurs années, les efforts de la compagnie pour s'ériger en émule de l'université, avaient provoqué des conflits sérieux entre les deux corps. Comme toutes les universités de cette époque, celle de Louvain visait au monopole en matière d'enseignement supérieur. Ce monopole lui assurait des privilèges étendus et une influence considérable, dont elle ne pouvait céder une part sans répugnance. De plus, elle se croyait seule capable de remplir la mission de gardienne de la foi et des saines doctrines. De son côté, la compagnie de Jésus s'efforçait d'étendre son influence; de là, ses aspirations à l'enseignement à tous les degrés (2).

Jansénius.

C'est à l'époque de ces luttes ardentes entre l'université et les jésuites, que Jansénius fit ses premières études à Louvain. Voici, en peu de mots, ce que nous apprennent de lui de rares et trop sobres notices biographiques (3) :

(1) Les docteurs de Louvain invoquent dans leur justification trois raisons générales : 1° « In primis quod D. Augustini de gratia et libero arbitrio, deque prædestinatione et reprobatione doctrinam, in qua tuenda, explicanda ac illustranda tot annis, tot editis libris, tanta diligentia atque instantia vir tanto ingenio, tanta sapientia, tot Dei donibus, tam excellenter ornatus, jam ævi maturus et senex pro Dei Ecclesia desudavit, non in aliqua ut dicitis, sui particula, sed totam propemodum ex proposito oppugnari, funditusque destrui ac everti videmus. » Or, ajoutent-ils, si S. Augustin s'est trompé, toute l'Église s'est trompée. 2° Les jésuites exagèrent l'autorité des Pères grecs en matière de la grâce ; 3° pour établir leur doctrine, ils invoquent les mêmes arguments qu'ont invoqués autrefois les Marseillais (cf. *Censuræ facultatum sacræ theologiæ Lovaniensis ac Duacensis*, p. 177 et svv. Paris, 1724).

(2) Sur les luttes entre l'université de Louvain et la compagnie, voyez Du Vivier (= Gerberon), *o. c.*, pp. 7-13.

(3) Parmi celles-ci on ne peut citer que la *Synopsis vitæ auctoris*, publiée en tête de l'*Augustinus*, une *Synopsis vitæ Cornelii Jansenii Leerdamensis*, publiée par G. Brom dans *Archief voor de geschiedenis van het aarts isdom Utrecht*, t. XIX, pp. 339-447, et reprise dans Callewaert et Nols, *Jansénius, ses derniers moments, sa soumission au S. Siège*, pp. 165-168 (Louvain, 1893), enfin les quelques indications du P. Rapin, dans son *Histoire du jansénisme*. Celles-ci doivent être lues avec précaution. — On peut y ajouter quelques fragments de lettres adressées par Jansénius à Saint-Cyran, et plusieurs pièces d'archives, retrouvées dans ces derniers temps, et publiées par les historiens suivants : A. Vandenpeereboom, *Cornélius Jansénius, septième évêque d'Ypres, sa mort, son testament, ses épitaphes*. Bruges, 1882 ; Callewaert et Nols, *o. c.*

Sa jeunesse.

Corneille Jansénius naquit de parents catholiques, le 28 octobre 1585, dans le petit village d'Aquoi, près de Leerdam (province de la Hollande méridionale). Dès son jeune âge, il montra les plus heureuses dispositions pour l'étude ; son intelligence précoce était pénétrante et sa mémoire, prodigieuse. Après avoir achevé ses études moyennes à Utrecht, Jansénius fut envoyé, en 1602, au collège du Faucon à Louvain ; il y suivit, pendant deux ans, les cours de la faculté des arts, dont il fut proclamé *primus* au sortir de ses études. En 1604, il fut admis au collège du pape Adrien VI, où il commença, la même année, ses études en théologie (1). Le président de ce collège était alors Jacques Janson (2). C'était un ancien disciple et collègue de Baius, dont il partageait sans réserve les opinions sur la grâce. Par son caractère ardent et tenace, il sut inspirer à son nouvel élève le mépris pour les scolastiques de cette époque, et une admiration enthousiaste pour les doctrines de S. Augustin, que les siècles passés avaient écoutées avec vénération. Ces premières leçons, débitées avec conviction, eurent sur l'esprit de Jansénius une influence décisive et durable ; pendant toute sa vie, il fut hanté par cette pensée : la doctrine de S. Augustin était oubliée !

Ses études à Louvain.

Son voyage à Paris.

Jansénius n'acheva pas ses études à Louvain. A une date inconnue — après sa licence, dit-on, — il se rendit à Paris dans le but soit de se distraire d'un travail excessif, soit de compléter ses études. Ce fut dans cette ville qu'il rencontra Du Verger de Hauranne, le futur abbé de Saint-Cyran. Sous l'influence de quelques humanistes, celui-ci s'appliquait, comme Jansénius, à l'étude des Pères. Ces deux jeunes théologiens manifestaient ainsi les mêmes aspirations ; ils se lièrent bientôt d'une amitié durable. En 1611, Jansénius suivit Du Verger à Bayonne, et y resta jusqu'en 1616. En compagnie de son ami, il y étudia les Pères, surtout S. Augustin, et rassembla plusieurs notes dans l'intention peut-être de composer plus tard un grand ouvrage.

Sa liaison avec Du Verger.

Son retour à Louvain.

En 1617, Jansénius revient à Louvain, où il est nommé président du collège Sainte-Pulchérie, et plus tard professeur

(1) Cf. *Augustinus*, t. II, lib. prœem., c. II. — J. Laferrière affirme à tort que Jansénius rejoignit Saint-Cyran à Paris dès 1604 (dans *Étude sur Jean Du Verger de Hauranne abbé de Saint-Cyran*, p. 12. Louvain, 1912).

(2) Né a Amsterdam en 1547 ou 1548, J. Janson fut promu docteur en théologie de l'université de Louvain en 1584. En 1598, il y devint professeur d'Écriture sainte, et chancelier de l'université en 1614. Il mourut le 30 juillet 1625.

d'Écriture sainte à la faculté de théologie. Pendant quelque temps il abandonne, semble-t-il, l'étude de S. Augustin. Mais son amitié avec Janson, et la connaissance qu'il fait d'un cordelier, Conrius, le poussent à reprendre avec plus d'ardeur l'examen de la doctrine du Docteur de la grâce (1). Le 14 octobre 1620, il écrit à Saint-Cyran :

Ses études sur S. Augustin.

« J'ai à vous dire beaucoup touchant certaines choses de notre profession, qui ne sont pas de peu d'importance ; et particulièrement de S. Augustin, qu'il me semble avoir leu sans yeux, et ouy sans entendre. Que si les principes sont véritables qu'on m'en a découverts, comme je les juge être jusques à cette heure que j'ay releu une bonne partie de S. Augustin, ce sera pour étonner avec le tems tout le monde » (2).

A partir de cette date, Jansénius se livre presque exclusivement à l'étude de S. Augustin et c'est de ce travail que sortira l'*Augustinus*.

Ses procédés et ses buts.

En plus de cet ouvrage, il ne reste que quelques fragments de lettres adressées à Saint-Cyran, qui permettent de juger de la méthode que Jansénius a suivie dans ses recherches sur la doctrine de saint Augustin, et du but qu'il a voulu atteindre par son ouvrage. Lors de l'arrestation de Saint-Cyran en 1638, ces lettres sont tombées dans les mains des jésuites de Paris. En 1654, le P. Pinthereau en a publié des extraits (3) pour montrer les attaches de Jansénius avec certains hérétiques et son des-

(1) Dom Gerberon (dans Du Vivier, *o. c.*, p. 27) croit que Jansénius reprend l'étude de S. Augustin sous l'influence de Janson. Callewaert et Nols *(o. c.*, p. 115. n. 3) y voient « très-probablement » l'influence de Conrius. Nous ne voyons pas pourquoi on supprime l'action de Janson ?

(2) Du Vivier, *l. c.*

(3) Dans un ouvrage intitulé : *La naissance du Jansenisme descouverte à Monseigneur le Chancelier par le sieur de Préville*. Louvain, 1654. Cet écrit a été publié sous différents titres. (Cf. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. VI, c. 828 830.) — Dom Gerberon (1628-1711), sous le pseudonyme de François Du Vivier, a repris la publication des documents, mis à jour par Pinthereau, jugeant « qu'il étoit à propos de donner ces lettres toutes pures, et d'en retrancher tout ce que la haine et la médisance y avoient ajouté ; sans y joindre d'autres remarques que celles qui peuvent servir à l'éclaircissement de l'histoire ». Le titre complet de son édition porte : *Lettres de M. Cornélius Jansénius, évêque d'Ipres, et de quelques autres personnes à M. Jean Du Verger de Hauranne, abbé de S. Ciran. Avec des remarques historiques et théologiques. Par François Du Vivier*. Cologne, 1702.

sein de combattre la compagnie de Jésus et l'Église. Le but polémique dans lequel le P. Pinthereau s'est servi de ces lettres, ne saurait seul faire révoquer en doute leur authenticité, et à la suite de plusieurs historiens, même jansénistes, on doit les considérer comme une source autorisée de l'histoire (1).

Ses préoccupations au sujet des questions de la grâce.

D'après les extraits de ces lettres, Jansénius apparaît fort préoccupé de tout ce qui touche aux questions de la grâce. Il s'applique passionnément à l'étude de S. Augustin, et oppose la doctrine de ce Docteur à celle des théologiens de la compagnie; il s'intéresse à la doctrine de Conrius, et suit avec attention les controverses entre les Gommaristes et les Arminiens (2). Influencé par les principes d'interprétation que lui ont révélés ses amis, il constate de plus en plus l'opposition irréductible entre la doctrine de l'évêque d'Hippone et celle des jésuites. Parmi ceux-ci, c'est surtout à Lessius qu'il en veut. Aux yeux de Jansénius en effet, ce jésuite représente la compagnie « puissante et hautaine », qui méprise la condamnation de l'université (3), s'affranchit de l'autorité de la tradition, et se dresse en rivale de la faculté de théologie. En le combattant, Jansénius a conscience de servir les intérêts de l'université, de venger l'honneur de ses maîtres, de travailler au rétablissement de la vérité. Dans le même but de sauvegarder les privilèges de l'Alma Mater contre les aspirations universitaires des jésuites, il entreprend, en 1627, un voyage en Espagne, et il n'est pas impossible que lors de ses visites aux universités d'Alcala, de Salamanque et de Valladolid, il n'y ait trouvé des docteurs qui, gardant vivace encore le souvenir des controverses *de auxiliis*, sont pleins d'aversion pour la doctrine de Molina et de son ordre (4).

(1) Battfrel, *Mémoires*, t. I, p. 309, et A. Gazier, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, nouv. sér., 1912, t. LXXIV, p. 426, mettent en doute l'authenticité de ces lettres. — Lancelot, *Mémoires*, t. I, p. 195, note, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 278, adoptent l'attitude plus modérée de Dom Gerberon.

(2) Pour ce qui concerne l'attention prêtée par Jansénius à la doctrine protestante, cf. Du Vivier (= Gerberon), *o. c.*, pp. 22-23, 70-71, 90; [Pinthereau], *o. c.*, pp. 11 et suiv. — Jansénius tient son ami au courant des futures publications de Conrius (Du Vivier, *o. c.*, pp. 35, 71, etc.). — Il suit avec intérêt l'ouvrage de Gibieuf (*Ibid.*, pp. 205, 285; [Pinthereau], *o. c.*, pp. 88 et svv.).

(3) Cf. Du Vivier (= Gerberon), *o. c.*, pp. 54, 56 et svv. — Plus loin, pp. 60-64, Gerberon donne le motif pour lequel Jansénius, comme professeur de l'université, en veut surtout à Lessius.

(4) *Ibid.*, pp. 160, 170.

Est-il influencé directement par le protestantisme ?

Jansénius s'est-il laissé influencer dans sa doctrine par les théories protestantes ? Le P. Pinthereau et, à sa suite, presque tous les antijansénistes croient pouvoir l'inférer de sa correspondance. Jansénius en effet y prétend qu'au synode de Dordrecht, certains protestants hollandais « suivent presqu'entièrement la doctrine des catholiques au fait de la prédestination et réprobation, retranchant tout ce qu'il y avoit d'aigre en l'opinion de Calvin, hormis qu'ils retiennent la certitude de la prédestination et l'inamissibilité de la justice et quelques autres fautes, etc. » (1). Ensuite Jansénius s'intéresse aux publications protestantes, et y retrouve quelquefois des arguments conformes à ceux de S. Augustin (2). On ajoute que, d'après une déclaration d'un certain François Vleminx, Jansénius lisait avec soin les œuvres de Calvin et se pénétrait de sa doctrine (3). Enfin plusieurs polémistes ont cru retrouver, dans l'*Augustinus* même, les preuves d'une dépendance directe de Jansénius vis-à-vis de Calvin.

Arguments de ses adversaires.

Critique de ces arguments.

On verra plus loin comment les premiers adversaires de Jansénius ont cherché à établir cette dernière assertion. Mais on peut déjà remarquer ici qu'à première vue l'examen de l'*Augustinus* ne conduit pas à cette conclusion. Jansénius n'y cite qu'une fois explicitement le nom de Calvin, et encore ne s'agit-il dans ce passage que d'une réponse à une objection (4). De plus ceux qui ont affirmé cette dépendance directe de l'*Augustinus* vis-à-vis de Calvin, ont le plus souvent mal compris la doctrine de S. Augustin (5). Partant de cette fausse inter-

(1) *Ibid.*, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 71 : « J'entends qu'un certain Gommariste a refuté l'opinion des Arminiens qui est la même de Pacuvius (jésuites), par les seuls passages de Seraphi (S. Augustin), si bien qu'il ne se peut presque rien adjoûter. »

(3) Cf. CALLEWAERT et NOLS, *o. c.*, p. 126, n. 4 ; pp. 168-169, annexe IV. — A noter que les déclarations de ce genre, très postérieures aux événements, se donnaient uniquement en vue de combattre les jansénistes.

(4) *Augustinus*, t. III, l. VIII, præf. et c. XXI. Jansénius y prévoit l'objection qui résulte de l'identité de son opinion sur la liberté avec la théorie de Calvin. Cette doctrine a été enseignée par S. Augustin, répond-il, et dès lors elle doit être maintenue ; de plus, un hérétique n'est pas nécessairement hérétique dans toutes ses affirmations.

(5) Il faut noter que nous ne voulons pas déterminer si oui ou non l'*Augustinus* représente la doctrine de S. Augustin. Nous nous bornons à rappeler ici, sans le discuter, le jugement du savant qui, il y a quelques années, connaissait peut-être le mieux la doctrine de S. Augustin, le bénédictin Od. Rottmanner. Voici ce qu'il a écrit : « Man kan beinahe den ganzen

prétation, ils ont refusé d'admettre que la doctrine de l'évêque d'Hippone ait pu, indépendamment de l'influence de Calvin, engendrer les théories de Jansénius. Ces deux considérations doivent mettre en garde contre des affirmations souvent peu fondées de polémistes passionnés. Pour ce qui concerne l'appréciation que fait Jansénius de la doctrine proposée au synode de Dordrecht, on ne peut en tirer, semble-t-il, aucun argument, si l'on considère la minime différence qui sépare cette doctrine des théories augustiniennes exagérées, dont Jansénius est un partisan convaincu, et si l'on tient compte des restrictions que ce dernier apporte, dans cette même lettre, à la « catholicité » des décisions de ce synode (1). Enfin qui pourrait s'étonner que Jansénius porte intérêt aux discussions, même des protestants, sur la grâce et la prédestination ? Outre que ces controverses passionnent tous les théologiens de cette époque, Jansénius s'y sent porté plus que tout autre à cause des polémiques qu'il soutient, ou du projet qu'il a conçu d'écrire un ouvrage sur ces matières.

Jansénius et le courant baianiste.

L'influence directe du protestantisme sur Jansénius ne se laisse donc pas facilement prouver. Toutefois, au cas où elle aurait existé, elle ne peut avoir été très considérable. Car l'*Augustinus* a un cachet trop personnel, et se reporte trop souvent aux œuvres de S. Augustin comme à sa source immédiate, pour qu'on puisse voir en lui un vulgaire plagiat. D'ailleurs cette hypothèse d'une dépendance directe de l'*Augustinus* par rapport au protestantisme, n'est pas nécessaire pour expliquer le procédé et la doctrine de l'auteur. Jansénius trouvait dans les milieux universitaires, imbus de baianisme, les conceptions fondamentales sur lesquelles repose son ouvrage : le supra-rationalisme, le mépris de la scolastique, l'enthousiasme pour S. Augustin, une certaine défiance à l'égard de l'autorité de

Jansenius im hl. Augustinus finden, aber der Episcopus Hipponensis ist unvergleichlich grösser als der Episcopus Iprensis, und bietet — was sich von Jansenius nicht sagen lässt — in seine eigene Schriften — diese als Ganze genommen — manche Heilmittel für Wunden, die seine (spätere) Theorie von der Absoluten *discretio paucorum ex universa massa damnata* dem christlichen Gemüte geschlagen hat. » (P. Od. Rottmanner, O. S. B., *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, éd. Rupert, p. 73. Munich, 1908).

(1) Sur ce synode de Dordrecht, voir Th. van Oppenraay, *La doctrine de la prédestination dans l'église réformée des Pays-Bas, depuis l'origine jusqu'au synode national de Dordrecht en 1618 et 1619*, p. 222 et svv., 239 et svv. Louvain, 1906.

l'Église enseignante. Il sera donc plus prudent d'attribuer au courant baianiste une influence décisive sur l'esprit de Jansénius, et d'écarter ou du moins de restreindre considérablement toute influence directe du protestantisme.

Mort de Jansénius.

Vers la fin de l'année 1627, Jansénius commença la composition de l'*Augustinus*. Certaines circonstances, restées inconnues jusqu'ici, en retardèrent l'achèvement. Le 28 octobre 1635, Jansénius fut nommé à l'évêché d'Ypres. Moins de trois ans après, le 6 mai 1638, il mourut de la peste.

Ses amis publient son ouvrage.

Surpris par une fin prématurée, Jansénius n'avait point trouvé l'occasion de faire paraître l'ouvrage qu'il avait composé. Mais le fruit de son travail opiniâtre n'allait point se perdre. Deux de ses anciens amis, Fromond et Calénus, le firent imprimer à Louvain dans des circonstances mouvementées (1). En 1640, l'ouvrage de Jansénius fit son apparition sous le titre : *Augustinus*. Avec lui naissait le jansénisme doctrinal.

II

La propagande de Saint-Cyran et la renaissance religieuse.

Pendant que Jansénius s'occupait des questions de la grâce, Saint-Cyran commençait à propager une nouvelle direction de la vie religieuse. Cette propagande constitue l'origine de la morale et de l'ascétisme jansénistes.

Considéré comme réforme des mœurs, le jansénisme se rattache à la renaissance religieuse qui se manifeste à cette époque dans le catholicisme.

Souffrances de l'Église.

Les malheurs de l'Église, la décadence du clergé, l'ignorance et la corruption du peuple s'étaient aggravés à travers deux siècles de désordres et de calamités. Le grand schisme, les guerres continuelles, les nominations simoniaques, la commende, la confidence, ces diverses causes avaient chacune pour leur part contribué à ébranler la foi, à détruire la discipline, à pervertir le sens moral, à répandre l'ignorance et le raffinement des mœurs. A la fin du XV^e^ siècle, le scandale était si criant, qu'une réforme radicale était réclamée par de nombreux ecclé-

(1) Avec Vandenpeereboom (*o. c.*, pp. 30 et svv., 45 et svv.) et A. Cauchie (dans l'*Annuaire de la société pour le progrès des études philologiques et historiques*, 1910-1911, pp. 137-143. Bruxelles, 1911), il faut, semble-t-il, considérer le « testament spirituel » de Jansénius comme un faux. Callewaert et Nols (*o. c.*, pp. 23 74, 202-224) ne peuvent en établir l'authenticité qu'en rejetant la valeur du témoignage de Tychon (publié *Ibid.*, pp. 161 et svv.).

siastiques. Mais le mal était si profond et si universel que les idées de réforme ne purent se réaliser. Au contraire, l'Église vit surgir deux ennemis nouveaux, aussi néfastes que les précédents : les théories païennes répandues par la renaissance et, au XVe siècle, les hérésies du protestantisme.

Elles provoquent la réforme catholique.

Avec ce dernier, la mesure atteignit son comble. A la vue des peuples qui se détachaient en masse de l'Église romaine, une forte réaction se produisit dans les pays restés catholiques. Le premier élan fut donné par les peuples latins, dont le tempérament chevaleresque répond merveilleusement aux conceptions élevées du catholicisme. Ils se lançaient dans la lutte pour combattre les causes qui ravageaient l'Église ; la réforme qu'ils poursuivaient était entièrement conçue et organisée en fonction du combat offensif et défensif. La vie religieuse en acquit un aspect nouveau ; elle devenait plus active et engendrait surtout des hommes d'action.

Le concile de Trente en fixe le programme.

Le programme de la réforme catholique fut fixé au concile œcuménique de Trente (1545-1563), dont les protestants eux-mêmes avaient demandé la réunion. Il embrasse toutes les manifestations de la vie religieuse et règle l'organisation de l'Église ; ses décrets portent sur le culte divin, l'administration des sacrements, le recrutement et l'instruction du clergé, le temporel des églises, les droits et les devoirs des évêques, des prêtres et des religieux.

La réalisation de ce programme est l'œuvre des papes et des saints.

A la réalisation de ce vaste programme travaillaient les grands papes qui se succédaient sur le trône pontifical. Mais leurs efforts seraient restés stériles, s'ils n'eussent été secondés par cette pléiade de saints et de saintes qui ont illustré cette époque et qui ont donné à la réforme une empreinte si originale et si variée.

La réforme en Espagne et en Italie au XVIe s.

Dès le XVIe siècle déjà, l'Espagne et l'Italie bénéficient de la grande réforme et assistent à une efflorescence merveilleuse du catholicisme. De grands saints, tels que Ste Thérèse et S. Jean de la Croix en Espagne et S. Charles Borromée en Italie, exercent une influence considérable sur le clergé et le peuple. Plusieurs ordres religieux (1), fondés par des saints, travaillent à l'évan-

(1) L'Italie voit naître entre autres les théatins, les somasques, les piaristes, les ursulines, les barnabites, les oblats, les oratoriens. — Quant aux ordres religieux fondés en Espagne, il faut surtout nommer la compagnie de Jésus et le Carmel réformé (cf. surtout HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationem der katholischen Kirche*, t. III. Paderborn, 1908).

gélisation du peuple, à l'instruction des enfants, au soin des malades, à l'éducation des clercs. Le réveil de l'idéal chrétien suscite de nombreux missionnaires, et la parole de l'Évangile est portée dans toutes les parties du monde.

La renaissance religieuse en France au XVII[e] s.

En France, la réforme religieuse est retardée par les guerres de religion, et ne se manifeste qu'à partir du XVII[e] siècle (1). Comme en Espagne et en Italie, elle y est avant tout l'œuvre de nombreux saints. Cependant ici les pouvoirs civils et religieux ont pris une part trop large à la restauration religieuse, pour qu'on puisse ignorer leur action. A partir du règne de Henri IV (1589-1610), et surtout sous la régence de Marie de Médicis (1610-1614) et le ministère de Richelieu (1625-1642), le gouvernement civil encourage toutes les œuvres de réforme et y coopère souvent par des interventions directes. Ainsi il accueille avec bienveillance les justes réclamations du clergé, et s'astreint à nommer aux évêchés et aux abbayes des sujets plus dignes; il favorise les missions parmi les protestants ; il encourage les sciences et l'instruction ecclésiastiques ; il rappelle les jésuites et permet la fondation de nombreux ordres nouveaux

Action du pouvoir civil.

Les assemblées du clergé et les conciles provinciaux.

De leur côté, les assemblées du clergé, suivies en cela par les conciles provinciaux et les synodes diocésains, travaillent sans relâche à supprimer les abus et à intensifier la vie religieuse des fidèles. Dans ce but, elles s'élèvent à plusieurs reprises contre les abus commis par le pouvoir, dans les nominations ecclésiastiques; elles prennent de nombreuses mesures en vue de rétablir le culte, de régler l'administration des sacrements, de pourvoir, par l'érection des séminaires, au recrutement et à l'instruction du clergé, d'organiser des missions, d'encourager l'enseignement religieux du peuple et l'éclosion des œuvres de charité; à différentes assemblées, les évêques reprennent en grande partie les décrets du concile de Trente sur la réforme, que les susceptibilités gallicanes empêchaient de publier comme tels, et ils accordent le plus grand crédit aux mesures édictées par S. Charles Borromée dans les conciles provinciaux de Milan.

(1) La question de la réforme religieuse en France au XVII[e] siècle a été touchée par plusieurs historiens, dont aucun cependant n'a donné jusqu'ici un tableau complet. G. Clément-Simon en a tracé une bonne esquisse dans une préface à l'ouvrage de J. AULAGNE, *La réforme catholique du dix-septième siècle dans le diocèse de Limoges*. Paris, 1906. On en trouve aussi un exposé sommaire et une bibliographie bien choisie dans E. LAVISSE, *Histoire de France*, t. VI, par J. H. Mariéjol, pp. 86-100, 203-209, 369-381. Paris, 1905.

Les évêques.

En dehors des assemblées du clergé, un grand nombre d'évêques déploient un zèle infatigable pour assainir les mœurs de leur clergé et de leurs fidèles. Dès la fin du XVI^e^ siècle, Antoine de Sausac, archevêque de Bordeaux, et Côme Clausse de Marchaumont, évêque de Châlons-sur-Marne, se distinguent par leur piété et leur zèle. S. François de Sales, évêque de Genève, se fait entendre dans les chaires de Notre-Dame, du Louvre, de Grenoble et de Lyon : sa parole exquise y charme tous les cœurs ; sa vie édifiante et son zèle apostolique stimulent plusieurs évêques à une vie plus dévouée à leurs troupeaux. Plus tard, Richelieu, évêque de Luçon, se fait remarquer comme un promoteur ardent de la restauration religieuse dans son diocèse et, devenu premier ministre, il s'occupe de la réforme de l'ordre des bénédictins.

Réforme des anciens ordres religieux.

Les efforts de Richelieu en vue de réformer les bénédictins ne constituent pas, à cette époque, un fait isolé dans l'histoire des anciens ordres. Les chanoines réguliers, les capucins, les carmes, les célestins, les bernardins et d'autres ordres possèdent des hommes de haute vertu, qui parviennent à réintroduire dans les cloîtres l'observance de la règle et l'ardeur primitive.

Ferveur religieuse.

Toutefois la réforme catholique en France eut comme résultat le plus immédiat et le plus brillant cette floraison de grands saints, qui ont jeté tant d'éclat sur le XVII^e^ siècle, par l'exemple de leur vie, par leur action individuelle et par les nombreuses congrégations qu'ils ont érigées. En effet, dans le monde comme dans les cloîtres, il y eut des âmes qui se consumaient d'amour divin, et se proposaient un idéal de vertus surhumaines. Un président au parlement de Bordeaux, Gourgues, et sa femme, après avoir eu une fille, vécurent comme frère et sœur. La jeune femme — elle mourut à 23 ans — s'habillait en pauvresse et allait demander l'aumône « pour l'amour de Dieu ». Une ursuline, Marie de l'Incarnation, d'une famille bourgeoise de Tours, voyait le Christ et le touchait. « Venez donc que je Vous embrasse, le suppliait-elle, et que je meure entre vos bras sacrés! » Le P. de Condren, de l'Oratoire, eut dans un élan d'amour envers Dieu « une palpitation si violente que plusieurs de ses côtes changèrent de place pour donner de l'espace à son cœur, et qu'il se forma sur sa poitrine une éminence qui y parut toujours depuis » (1).

(1) Lavisse, *o. c.*, pp. 369-370. — On peut voir aussi dans F. Monier, *Vie de Jean Jacques Olier*, t. I, Paris, 1914, comment à cette époque, les

Œuvres et ordres nouveaux.

Mais le catholicisme ranimé produisit surtout des hommes d'action. S. Vincent de Paul, Bérulle, Bourdoise, Ollier et tant d'autres prirent l'initiative de fonder des congrégations, dont l'activité embrassait tout ce que le zèle apostolique et la charité chrétienne purent inspirer de plus noble. De là les missions florissantes au Canada et dans les pays protestants, l'érection de nombreux séminaires, l'organisation des retraites et des conférences pour le clergé et pour les laïques, le développement de l'enseignement primaire et moyen et de l'instruction du catéchisme, la fondation des hôpitaux pour les malades pauvres, des asiles pour enfants trouvés, des hospices pour vieillards, des orphelinats, des maisons pour protéger les jeunes filles contre le libertinage.

Réforme de Saint-Cyran.

Ce fut l'engouement religieux de ce siècle qui amena en partie la nouvelle réforme de Saint-Cyran et qui en facilita grandement l'éclosion.

Jeunesse et études de Du Verger.

Jean Du Verger de Hauranne, plus tard abbé de Saint-Cyran (1), naquit à Bayonne en 1581. Il fit ses études successivement dans sa ville natale, à Paris et au collège des jésuites à Louvain. Il avait l'esprit solide, mais le tempérament sombre et d'une ardeur immodérée. Sous l'influence des humanistes tels que Juste-Lipse et peut-être Casaubon, Du Verger s'éprit de la littérature ancienne et en particulier de l'antiquité chrétienne. Après 1604, il revint à Paris, où il rencontra plus tard Jansénius. On se rappelle comment les deux jeunes théologiens sont restés unis jusque vers 1616. Comme Jansénius, Du Verger s'était mis à l'étude de la doctrine de S. Augustin et de l'histoire de l'Église primitive. Mais tandis que le premier, plus concentré et plus réfléchi, s'arrêtait à la contemplation de la vérité, Du Verger, d'un tempérament plus fougueux et plus

âmes éprises d'idéal croyaient vivre en contact immédiat et continuel avec le monde suprasensible; leur histoire est remplie de visions, d'apparitions merveilleuses, de prophéties.

(1) Pour la biographie de Saint-Cyran on peut voir HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 32 et svv.; RAPIN, *Hist. du jans.*, pp. 28 et svv., 98 et svv., 260 et svv.; LANCELOT, *Mémoires* t. I-II; FONTAINE, *Mémoires*, t. I; CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. I, pp. 213 et svv., 309 et svv.; t. II, pp. 1-343; BESOIGNE, *Hist. de P.-R.*, t. III, pp. 343 504; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIV, pp. x et svv.; SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, pp. 274 et svv.; LAFERRIÈRE, *Étude sur Jean Du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*. Louvain, 1912.

hardi, se laissa entraîner plus loin ; chez lui, la doctrine était conçue surtout en fonction de la pratique.

Il entre dans le ministère.

Par suite des événements, Du Verger fut amené à s'occuper de la pratique religieuse. En 1617, en effet, alors que Jansénius était rentré à Louvain et y poursuivait ses études, Du Verger entra dans le ministère et fut nommé grand-vicaire de l'évêque de Poitiers. Il y apprit à connaître les pères de Bérulle (1) et de Condren (2), tous deux de l'Oratoire et grands directeurs de conscience. Les rapports fréquents qu'il eut avec eux, surtout avec le dernier, éveillèrent en lui la vocation de directeur spirituel et le désir de se consacrer à la conquête des âmes.

Sa nomination à l'abbaye de Saint-Cyran.

Sa rencontre avec d'Andilly.

Les circonstances favorisèrent admirablement ses desseins. En 1620, il obtint l'abbaye de Saint-Cyran et, l'année suivante, il alla rejoindre à Paris un de ses amis, Arnauld d'Andilly, dont il avait fait la connaissance à Poitiers. D'Andilly, un attaché à la surintendance des finances, était, comme le dit Sainte-Beuve (3), « l'homme qui se multipliait le plus en obligeances, en bons offices,... qui avait pour principe de se faire des amis de toutes sortes de conditions... Sitôt qu'il eut vu M. de Saint-Cyran, il devint un de ses zélés promoteurs dans le monde... il recrutait pour lui des âmes. Dès la fin de cette année (1621), il le mit en un premier rapport de lettres avec sa sœur, la mère Angélique, alors à Maubuisson ; mais c'est surtout avec le reste de sa famille qu'il le lia sans plus tarder ».

La famille Arnauld et la réforme de Saint-Cyran.

La famille Arnauld (4) a joué un rôle prépondérant dans l'expansion des idées de Saint-Cyran. L'Auvergne, dont elle était originaire, en avait trempé fortement la race ; tous ses

(1) Pierre de Bérulle (1575-1629) devint cardinal en 1627. Il établit en France les carmélites et fonda la congrégation de l'Oratoire. Il se fit remarquer par son ardeur à combattre les jésuites.

(2) Charles de Condren, docteur en Sorbonne, né à Vaubuin près de-Soissons, en 1588, mort en 1641. A la mort du cardinal de Bérulle, il devint supérieur général de l'Oratoire.

(3) *Port-Royal*, t. I, pp. 283-284.

(4) L'histoire de la famille Arnauld se confond en grande partie avec celle de Port-Royal. On trouvera les meilleures indications biographiques dans les *Mémoires de Messire Robert Arnauld d'Andilly, écrits par lui-même*. Hambourg, 1734 ; CLÉMENCET, *Hist. gén. de R.-P.*, t. I, pp. 293-308 ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIII, pp. 111 et svv. ; REUCHLIN, *Geschichte von Port-Royal*, t. I, pp. 1 et svv., 132-210. Hambourg, 1839 ; VARIN, *La Vérité sur les Arnauld complétée à l'aide de leur correspondance inédite*, 2 vol. Paris, 1847 ; SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, pp. 53 et svv.

membres se distinguaient par des facultés vigoureuses et par un tempérament infatigablement combattif. Le père des Arnauld jansénistes, Antoine Arnauld, était un avocat brillant, d'une éloquence fougueuse, dont il a laissé une preuve dans le discours retentissant qu'il prononça en 1595 pour l'université de Paris contre les jésuites. En 1585, il avait épousé Catherine Marion, fille de l'avocat général Simon Marion. De cette union naquirent vingt enfants, dont dix survécurent. Tous, à part un seul, se sont donnés à Saint-Cyran et ont apporté leur ardeur naturelle à pratiquer sa doctrine et à la défendre contre ses ennemis (1).

La mère Angélique Arnauld.

Le premier succès décisif que Saint-Cyran remporta sur cette famille, fut la conquête de l'esprit de la mère Marie-Angélique, la seconde fille de l'avocat Arnauld et la réformatrice des bénédictines de Port-Royal-des-Champs (2). L'histoire de cette mère Angélique est celle d'une âme fière, résolue, mais d'une ardeur immodérée pour le bien. Elle avait été faite abbesse à l'âge de onze ans par une supercherie de ses parents. En 1608, elle se convertit tout à coup aux idées de réforme. Dès ce moment, elle s'efforça de restaurer la discipline à Port-Royal et à Maubuisson. Ses historiens nous rapportent les récits émouvants des tribulations qu'elle traversa dans son entreprise, et sa lutte contre l'indigne abbesse de Maubuisson, la sœur de la célèbre Gabrielle d'Estrées. Son zèle pour la réforme lui valut les bonnes grâces de François de Sales et de la mère Chantal. Les lettres que l'évêque de Genève adressa à la mère Angélique, prouvent qu'il la tenait en haute estime, qu'il l'assistait de ses conseils et l'encourageait à poursuivre la réforme, tout en modé-

Son œuvre de réforme.

(1) Il y avait six sœurs Arnauld à Port-Royal : l'aînée, Mme Le Maître, née en 1590 ; la mère Angélique, née en 1591 ; la mère Agnès, née en 1593 ; la sœur Anne-Eugénie, née en 1594 ; la sœur Marie-Claire, née en 1600 ; la sœur Madeleine Sainte-Christine, née en 1607. D'autre part M. d'Andilly, l'aîné de toute la famille, né en 1588, et le cadet Antoine Arnauld, né en 1612 furent des disciples fidèles de Saint-Cyran. L'abbé de Saint-Nicolas, Henri Arnauld, né en 1597 et qui devint évêque d'Angers, entra plus tard dans le parti. Seul Simon Arnauld, né en 1603, mort au siège de Verdun en 1639, n'a pas pratiqué le renouvellement prêché par Saint-Cyran.

(2) Jacqueline Arnauld (1591-1661). Elle occupe une place considérable dans toutes les histoires et dans les mémoires de Port-Royal (cf. A. Maulvault, *Répertoire alphabétique des personnes et des choses de Port-Royal*, pp. 101-103). Voyez surtout R. Monlaur, *Angélique Arnauld*. Paris, 1908.

rant le zèle excessif de cette âme ardente (1). En 1623, la mère Angélique retourna à Port-Royal à la suite de difficultés survenues à Maubuisson. Comme François de Sales était mort, elle se mit sous la direction de l'évêque de Langres, Sébastien Zamet (2). Ce choix semblait très heureux; car, à cette époque, Zamet était un des promoteurs les plus zélés de la réforme religieuse. De concert avec lui, la mère Angélique fonda, en 1627, l'institut du Saint-Sacrement dans la nouvelle maison, établie dans la rue Coquillière à Paris; la même année, elle fit soustraire l'abbaye de Port-Royal à la juridiction de Cîteaux et la plaça sous la dépendance de l'ordinaire. Enfin elle réussit à se défaire définitivement des scrupules qui la tourmentaient au sujet de sa nomination frauduleuse : elle rendit son abbaye élective et, en 1630, elle fut remplacée par la mère Geneviève-le-Tardif.

Ses relations avec Saint-Cyran.

Dès ses premières relations avec la mère Angélique, Saint-Cyran sut captiver par sa sévérité l'esprit de cette abbesse; il lui multipliait ses services et ses assiduités; il lui prêchait une doctrine austère et des pénitences extraordinaires. Ces prédications et ces exercices répondaient trop bien aux aspirations ardentes de la mère Angélique, pour que celle-ci y pût résister; elle finit par se détacher de son directeur Zamet pour ne plus écouter que Saint-Cyran (3). A la suite d'une polémique bruyante

(1) Les historiens jansénistes ont fait grand état de ces relations de S. François avec la mère Angélique. En 1653, celle-ci a attribué à son grand directeur d'autrefois des paroles blessantes pour l'Église romaine (cf. Fontaine, *Mémoires*, t. II, pp. 307 et svv.; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, pp. 210-214). Ces affirmations, que la mère Angélique prêta alors à S. François, sont contredites par des déclarations antérieures de la même mère Angélique; ce qui prouve avec quelle prudence on doit accepter des paroles de personnes aveuglées par la lutte. Voyez R. Plus, *Angélique Arnauld. Ses relations avec saint François de Sales*, dans les *Études*, 20 fév. 1910, t. CXXII, pp. 433-464; P. E. Griselle, *Les lacunes du « Port-Royal » de Sainte-Beuve*, dans les *Études*, 20 mai 1907, t. CXI, pp. 428-438.

(2) Séb. Zamet (1588-1655). Voir à son sujet la dissertation très fouillée de l'abbé L. Prunel, *Sébastien Zamet, évêque-duc de Langres, pair de France. Sa vie et ses œuvres. Les origines du jansénisme*. Paris, 1912.

(3) Les historiens jansénistes attribuent le désaccord entre Zamet et Saint-Cyran surtout à la jalousie de cet évêque, et à la conduite trop réfractaire de sa protégée sœur Anne de Jésus (cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 53-59; Clémencet, *Hist. gén. P.-R.*, t. I, p. 252; Besoigne, *Hist. gén. de P.-R.*, t. I, pp. 188-189). L. Prunel (*o. c.*, pp. 248-383) met leur récit au point.

au sujet d'un billet mystique, qu'on appelait le « chapelet secret » (1), Zamet, qui ne se doutait encore de rien, introduisit officiellement l'abbé de Saint-Cyran comme directeur à l'abbaye de Port-Royal. Défenseur du « chapelet secret », auquel l'honneur de toute l'abbaye était attaché, prédicateur d'exercices de piété austères et singuliers, Saint-Cyran s'imposa à bref délai à des filles éprises d'idéal. Grâce à des manœuvres habiles, il réussit à écarter Zamet de la direction des religieuses. Depuis lors il eut le champ libre pour modeler leur vie sur ses théories personnelles.

La réforme de Saint-Cyran. Son fondement théologique.

Chez Saint-Cyran, les théories de la pratique religieuse reposent en partie sur la doctrine augustinienne de la grâce, conçue dans sa forme la plus sombre. A ses yeux en effet, l'homme est incurablement malade, et il ne peut trouver de guérison qu'en Jésus-Christ. Or, tandis que Dieu donne aux uns, à ses élus, cette grâce médicinale absolument nécessaire, il la refuse aux autres par un acte de sa justice souveraine. Comme on le voit, cette conception de l'ordre surnaturel attribue à la Providence une intervention des plus actives et des plus efficaces dans l'œuvre du salut. Elle abaisse l'homme devant la miséricorde et la justice infinies de Dieu, pour rehausser la grandeur et le bienfait de la grâce. Elle crée parmi les hommes une race élue, à laquelle appartiennent extérieurement et en général tous les chrétiens et, en fait et plus particulièrement, tous les prédestinés. Cette conception de la Providence, dont les aspects sombres et terrifiants jettent le désespoir dans la plupart des cœurs et les réduisent à l'inaction, a été souvent, au cours de l'histoire, un mobile puissant pour entraîner les âmes ardentes et fières à un apostolat infatigable et à une vie religieuse des plus intenses. Elle avait poussé Saint-Cyran à la conquête des âmes; elle allait aussi exciter tous ses disciples à pratiquer et à propager sa doctrine.

Son fondement historique.

D'autre part Saint-Cyran s'inspire de la vie des premiers chrétiens pour introduire des changements dans la pratique

(1) Ce « Chapelet secret du Saint-Sacrement » comporte une série de seize invocations à Jésus-Christ dans l'eucharistie, qui correspondent à seize attributs du Christ eucharistique. La mère Agnès Arnauld, qui l'avait composé, y avait mis des considérations assez vagues et à peine intelligibles. La Sorbonne condamna ce « chapelet » (cf. D'Argentré, *Collectio*, t. III. P. I, pp. 1 et svv.). Rome, qui fut saisie de l'affaire, n'a jamais donné d'avis.

religieuse. Il évoque l'ancienne discipline pénitentielle et les austérités des anachorètes et des moines de l'Égypte. Il en dégage la croyance des premiers chrétiens par rapport à la pénitence ; et partant d'une conception étroite du pouvoir de l'Église, il en vient à critiquer sévèrement la pratique des sacrements généralement en usage à son époque. Son ardeur religieuse extraordinaire lui fait demander à l'activité humaine seule, ce que la théologie catholique attribue en partie aux sacrements. Ainsi il exige des pécheurs qui ont perdu leur innocence baptismale, qu'ils convertissent eux-mêmes leur volonté vers Dieu par une longue pénitence. De là sa doctrine semble supprimer implicitement l'efficacité de l'absolution sacramentelle. Ainsi encore, dans plusieurs cas, il condamne comme abusif l'usage fréquent de la communion, auquel les directeurs catholiques attribuent la grâce d'entretenir et d'augmenter dans l'âme l'amour divin.

Succès de la propagande de Saint-Cyran.

Cette doctrine de Saint-Cyran aboutit à donner une plus grande place aux exercices extérieurs de la pénitence et à diminuer le rôle des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie dans la pratique religieuse. Malgré son austérité et sa dureté, elle assura au directeur de Port-Royal un ascendant spirituel considérable. Un idéal élevé provoque toujours l'enthousiasme, excite la générosité et ne recule pas devant les sacrifices. La rénovation religieuse, qui avait suscité en France cette efflorescence du catholicisme, avait poussé même les gens du monde dans la voie de l'abnégation chrétienne, et avait ainsi merveilleusement préparé le terrain (1). En demandant à ses disciples de reproduire en eux la vie des premiers chrétiens, Saint-Cyran leur proposait un idéal de vie souvent évoqué à cette époque, et un moyen de satisfaire ce besoin religieux qu'ils sentaient en eux, de pratiquer le christianisme par la voie la plus dure.

Caractéristique principale de sa réforme.

L'importance extraordinaire que Saint-Cyran attachait au fondement théologique et historique de sa conception religieuse constituait une des caractéristiques les plus marquantes de son

(1) A notre avis, Sainte-Beuve *(Port-Royal,* t. I, pp. 216-271) exagère les facilités et les douceurs que S. François de Sales aurait admises dans la pratique du christianisme. On trouvera un jugement plus fondé sur la doctrine du saint évêque dans F. Strowsky, *Saint François de Sales,* pp. 380-383. Paris, 1898.

œuvre. En effet aucun réformateur de cette époque ne montra, autant que lui, le souci de réintroduire servilement la pratique de l'Église primitive ou d'appuyer les formes de la pratique par des considérations théologiques rigoureuses. Au contraire, toutes les institutions religieuses qui furent créées au XVII[e] siècle, portaient en elles les marques d'une certaine souplesse et s'adaptaient facilement aux exigences de l'époque et du milieu. Les excès de rigueur qui s'y rencontraient, étaient dus soit à l'ignorance soit au zèle immodéré, inhérent à toute réaction. Aussi n'y furent-ils pas en permanence ; ils disparurent bien vite au contact de la vérité ou de la réalité des événements.

L'opposition qu'elle provoque.

La doctrine du « renouvellement intérieur », comme l'appelait Saint-Cyran, ne se propagea pas sans heurter les esprits. Sa rigide sévérité lui attira fatalement de l'opposition. Ses amis, à qui Saint-Cyran s'ouvrait assez librement, furent les premiers à formuler des soupçons. Des esprits jaloux s'en emparèrent, et en aggravèrent la portée. Ainsi se créait, dès 1636, une atmosphère de suspicion, dont les suites furent extrêmement dangereuses pour la nouvelle doctrine. En effet, en 1638, Saint-Cyran fut mis en prison par Richelieu sous prétexte qu'il soutenait le contritionnisme. On procéda à une information de sa doctrine, au cours de laquelle il fut accusé de plusieurs hérésies (1).

Arrestation de Saint-Cyran.

Le jansénisme indépendant du sort de ses fondateurs.

Les premiers jours de son emprisonnement, Saint-Cyran apprit, coup sur coup, la mort de Jansénius, la fermeture de l'institut du Saint-Sacrement, l'ordre donné aux solitaires de quitter Port-Royal de Paris et la saisie de ses papiers. La grande réforme qu'il avait projetée avec son ami, allait-elle sombrer ? Le plus terrible désespoir s'empara de son âme. Mais le calme lui revint peu à peu avec les nouvelles consolantes. Ce que les maîtres n'avaient pu réaliser, les amis et les disciples s'en chargèrent. Saint-Cyran apprit bientôt que les familiers de l'évêque d'Ypres, plus hardis que lui, faisaient imprimer l'*Augustinus*. Quant à son œuvre, il put se convaincre de l'attachement indéfectible de ses disciples ; il les avait formés d'après ses conceptions et leur avait communiqué une ardeur inébranlable ; sa

(1) Ces accusations constituent les premières objections formulées en France contre le jansénisme. Comme telles, elles méritent une attention spéciale. Le lecteur les trouvera reproduites en annexe à cette dissertation.

doctrine ne pouvait être supprimée, qu'en faisant disparaître les personnes qui la vivaient. L'opposition à sa doctrine, ou d'après le nom qu'on lui donnera plus tard, au « jansénisme » moral et ascétique, se confondait dès lors avec la lutte contre Port-Royal et ses partisans.

Jonction du jansénisme doctrinal et de la réforme de Saint-Cyran.

Le parti de Port-Royal, qui était né et se développait en France comme un fruit de la grande réforme catholique, était bien plus puissant que le parti de Jansénius à Louvain. Car une doctrine vécue est toujours plus vivante et plus tenace que des théories abstraites qui ne passionnent que quelques théologiens. Aussi les partisans de Saint-Cyran furent-ils les premiers à soutenir le jansénisme intégral. Dès l'apparition de l'*Augustinus*, ils eurent soin de l'introduire en France. Leur maître les y engagea par amitié pour Jansénius et surtout parce qu'il voyait dans cet ouvrage la justification de sa propre doctrine sur la corruption de la nature humaine et sur la nécessité de la grâce : deux principes qui étaient à la base de sa conception de la vie religieuse. Ce fut donc pour se fortifier à ses propres yeux et aux yeux de ses adversaires, que le parti de Port-Royal introduisit en France le jansénisme doctrinal, qui, à Louvain, se rattachait intimement aux tendances intellectuelles d'un groupe de théologiens, mais qui, en France, se trouvait transplanté dans une terre étrangère.

Conclusion.

Ainsi s'opéra la jonction entre les doctrines de Jansénius et les théories de Saint-Cyran, entre le jansénisme doctrinal et le jansénisme moral et ascétique. Les deux fondateurs en avaient préparé ensemble les matériaux ; l'un et l'autre avaient utilisé ceux-ci d'après leurs tendances personnelles et les aspirations de leur milieu. Mais ni Jansénius ni Saint-Cyran n'ont livré eux-mêmes leur doctrine au grand public ; tous deux ils ont laissé cette tâche à leurs amis et leurs disciples.

CHAPITRE II

LE JANSÉNISME NAISSANT ET LES TENDANCES DOCTRINALES EN FRANCE

Le lecteur a vu comment, en tant que réforme, le jansénisme doctrinal et moral se rattache étroitement à son époque et à son milieu. Ce chapitre a pour but de lui montrer comment l'objet de cette réforme s'adaptait aux doctrines reçues en France.

Objet de la réforme janséniste.

Précisons d'abord cet objet de la réforme janséniste. L'*Augustinus* de Jansénius, personne ne l'ignore, soulève les problèmes épineux de la grâce et de la prédestination, celui de l'autorité qui revient dans ces matières à S. Augustin, enfin celui de la méthode qui doit être appliquée dans la recherche des vérités religieuses. La réforme de Saint-Cyran de son côté appelle l'attention sur le rôle qui revient aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie dans la sanctification des âmes, et sur les dispositions que requiert leur réception. La passion avec laquelle le débat est mené, entraîne peu à peu les polémistes à élargir l'objet de la discussion et à examiner les principes fondamentaux de la morale chrétienne.

Objet des controverses secondaires.

Mais les polémistes jansénistes interviennent aussi dans les controverses gallicanes et dans les discussions irritantes entre séculiers et réguliers. Ils émettent des théories sur l'origine et les droits de la primauté romaine, et sur les nombreuses questions de juridiction qui s'agitent en France vers cette époque. Ces théories n'ont souvent aucune connexion avec la doctrine janséniste proprement dite ; mais, comme on le verra, elles sont élaborées d'après une méthode propre aux jansénistes.

Triple débat.

En résumé, le jansénisme soulève un triple débat : d'abord sur la grâce ; puis sur la doctrine et sur la pratique de la pénitence et de l'eucharistie, et par extension sur la morale ; enfin, sur la hiérarchie.

I

L'augustinisme outré en France.

Au commencement du XVII[e] siècle, la France ne paraissait pas aussi favorablement disposée que les Pays-Bas espagnols à recevoir des doctrines d'un augustinisme exagéré sur la grâce. La faculté de théologie de Paris, dont les décisions et l'enseignement étaient d'un poids considérable dans tout le pays, s'en était déclarée à plusieurs reprises un adversaire résolu. Dès 1520, ses docteurs s'étaient attaqués à la doctrine protestante et, en plusieurs occasions, ils avaient sévèrement censuré les théories outrées sur la grâce et sur le libre arbitre (1). En 1560, ils avaient condamné dix-huit propositions, soutenues par Baius et dont plusieurs reprenaient, au moins en apparence, la doctrine protestante sur le serf-arbitre et sur la grâce nécessitante (2). Plus tard, vers 1588, ils avaient refusé de souscrire à la condamnation de certaines propositions de Lessius, portée par les universités des Louvain et de Douai (3).

Faculté de théologie de Paris. Ses condamnations au XVI[e] s.

Enseignement de ses professeurs

Ces nombreuses décisions de la faculté de théologie de Paris indiquent chez ses docteurs une attitude constante et uniforme. Nul doute qu'elles ne reflètent aussi les tendances doctrinales de l'enseignement de ses professeurs au XVI[e] siècle.

Les troubles politiques et les études théologiques

L'agitation et les troubles sont toujours nuisibles au développement des études. Au commencement du XVII[e] siècle, les conséquences déplorables des discordes civiles qui s'étaient abattues sur la France dans la seconde moitié du siècle précédent, pesaient de tout leur poids sur les esprits. L'université de Paris était délaissée par ses élèves, tandis que ses professeurs, mêlés aux troubles, dépensaient leurs efforts dans des polémiques haineuses. Les esprits étaient tellement surexcités que, même

(1) Cf. FERET, *La Faculté de théologie de Paris*, t. I, pp. 99 svv., 143 svv., 194 svv., Paris, 1900.

(2) Cf. *Mich. Baii opera*, P. II, p. 11-12 ; D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. II, P. I, pp. 202-204 ; t. III, P. I, pp. 50-52 ; LINSENMANN, *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus*, p. 254 ; FERET, *o. c.*, pp. 378-381.

(3) SERRY (*Hist. congr. de auxiliis*, P. I, c. 18-20) croit au contraire que la faculté de théologie de Paris a approuvé implicitement la condamnation de Lessius. « Qui tacet, consentire videtur » : tel est le fondement de son hypothèse. — Mais comment peut-on supposer que l'université ait simplement gardé le silence et qu'elle ait négligé une si belle occasion d'humilier les jésuites, avec qui elle était, à cette époque, en lutte ouverte, si Lessius lui avait paru condamnable ?

après le rétablissement officiel de la paix, ils continuaient à s'entre-déchirer ; toute leur attention se portait vers les questions politico-religieuses. On comprend dès lors que peu de théologiens aient été disposés à concentrer leurs études sur les problèmes épineux de la grâce. Même les retentissantes controverses *de auxiliis,* qui agitaient le monde théologique, ne pouvaient les passionner.

Il y avait cependant des théologiens qui devaient, par profession, s'occuper des questions de la grâce ; c'est à ces rares professeurs de théologie dogmatique que nous pouvons demander quelles étaient les tendances doctrinales, à cette époque, dans les milieux universitaires de Paris. L'agitation générale des esprits ne nous permet pas d'entrevoir chez eux un changement d'attitude vis-à-vis des questions de la grâce. Pour transformer l'enseignement, il faut un esprit puissant et hardi, capable d'élaborer des conceptions nouvelles. Or l'étude de la théologie porte déjà par elle-même à la prudence et au respect du passé ; la méthode et les doctrines, même libres, y persistent avec beaucoup plus de ténacité que dans l'enseignement des autres sciences. D'ailleurs les théories révolutionnaires qui se faisaient jour, eurent pour effet d'intimider les théologiens prudents et de les attacher davantage à la tradition.

Enseignement de la faculté au commencement du XVII^e^ s.

Méthode.

En réalité leur enseignement continue, dans les grands traits, celui du siècle précédent. D'abord ils rejettent la méthode historique, adoptée par les protestants et reprise par Baius ; leurs procédés sont ceux que leur ont légués leurs prédécesseurs en Sorbonne. Ainsi l'enseignement de l'Église, exprimé dans une décision conciliaire ou une proposition condamnée, constitue généralement leur point de départ. Ils en recherchent le fondement scripturaire et patristique, l'opposent aux hérétiques, et en montrent la connexion rationnelle avec les principes philosophiques et d'autres doctrines théologiques. Cependant on constate que l'examen historique des problèmes attire leur attention et prend des proportions plus grandes. Mais ce n'est pas là une concession à la nouvelle méthode. Ils ne se résignent à cet examen historique que pour réfuter les arguments de leurs « adversaires ». Ainsi ils reprennent avec un scrupule rigoureux tous les textes sur lesquels s'appuie l'opinion qu'ils combattent ; ils les interprètent avec finesse et subtilité, et démolissent ainsi, à leurs propres yeux, tous les arguments positifs de leurs ennemis. Telle est la manière de procéder qu'adoptent, dans leurs commentaires sur la *Somme théologique*

de S. Thomas, les trois docteurs les plus connus de cette époque, Isambert (1), Gamaches (2) et André Duval (3).

Quant à la doctrine de ces trois docteurs, tout en rejetant les théories protestantes sur le libre arbitre et la grâce, ils sont loin de suivre les opinions que soutiennent à cette époque les grands théologiens de la compagnie de Jésus (4). En général, ils cherchent à se rattacher à l'idée de S. Thomas et revendiquent pour eux S. Augustin, auquel ils attribuent une autorité exceptionnelle dans les questions de la grâce (5). Aussi expliquent-ils Doctrine.

(1) Nicolas Isambert (1565-1642) est un des premiers docteurs de Paris qui ait publié un commentaire sur la *Somme théologique* de S. Thomas.

(2) Philippe de Gamaches (1568-1625), reçu docteur en 1597, occupa une chaire royale pendant plus de vingt ans. Il passait pour un des principaux théologiens de l'époque. Ses commentaires sur la *Somme théologique* parurent après sa mort.

(3) André Duval (1564-1638) fut chargé de la première chaire de théologie, fondée par Henri IV au collège de Sorbonne. En 1636, deux ans avant sa mort, il publia une partie de ses leçons, dont les commentaires sur la seconde partie de la *Somme théologique*.

(4) Ainsi, d'après ces docteurs, le libre arbitre est devenu plus faible par suite du péché originel (cf. Gamaches, *Commentarii in Iam IIæ*, ad q. XIII, de electione, c. V ; Isambert, *Commentarii in Iam IIæ*, de libero arbitrio, disp. VII, art. XIV; Duval, *Commentarius in Summam theologicam, Iam IIæ*, tomus prior, de libero arbitrio, q. III, art. I); les forces naturelles ne suffisent plus soit à faire toutes les actions d'ordre naturel qui sont bonnes, soit à vaincre une tentation grave, soit à aimer Dieu par-dessus toutes choses pendant un temps relativement long (cf. Gamaches, *ibid.*, ad q. CIX de gratia, c. IV-VI; Isambert, *o. c.*, ad q. CIX, disp. V, art. IV, disp. VI, art. II, disp. VII, art. II, disp. VIII, art. I; Duval, *o. c.*, de gratia, q. I, art. I, II, IV, VIII). Sur la prédestination antérieure à la prévision des mérites et la nature de la grâce efficace, ils ne s'accordent pas entre eux. Gamaches (*o. c., In Iam*, ad q. XXIII, c. VI et *In Iam IIæ*, ad q. CIX, c. VI) est le plus augustinien. Isambert (*o. c., In Iam*, ad q. XXIII, de Deo et ejus attributis, disp. IV; *In Iam IIæ*, ad q. CXI, disp. VI, art. I, disp. VIII) n'admet pas pour tous les hommes la prédestination absolue, indépendante de la prévision des mérites. Duval (*o. c.*, de gratia, q. IV, art. II, q. V, art. II, q. VII, art. III-IV) s'éloigne de S. Augustin dans sa doctrine sur la nature de la grâce. — Voir aussi la lettre qu'André Duval envoya à Rome le 20 janvier 1602 (dans Serry, *Hist. congr. de auxiliis*, P. I, c. 318-319), et l'opinion du docteur J. le Bossu (*ibid.*, P. II, c. 349 et svv.).

(5) Sauf Isambert, ces auteurs n'examinent pas ex professo l'autorité qui revient à S. Augustin dans la matière de la grâce; par conséquent on ne peut conclure avec certitude jusqu'où, d'après eux, la doctrine de ce Docteur doit être acceptée. Mais en pratique ils basent presque toutes leurs conclusions sur son enseignement. En parlant de la grâce efficace, Isambert en établit le lieu théologique : « Quia piæ memoriæ summus pontifex Clemens

conformément à leur doctrine tous les textes de l'évêque d'Hippone, sur lesquels s'appuient les théories protestantes (1).

Tolérance. On ne se trompera guère en supposant que la doctrine de ces trois professeurs influença la doctrine de la Sorbonne jusqu'à l'époque des grandes controverses suscitées par l'*Augustinus*. En effet, Lescot (2), qui enseigna sur la grâce jusque vers cette époque, ne paraît pas avoir adopté une autre position dans ces problèmes. De plus, en 1635, la faculté approuva des thèses témoignant d'un augustinisme exagéré que, sous l'influence de Saint-Cyran, Antoine Arnauld soutient en baccalauréat (3). Ce fait ne s'explique que par l'autorité presque absolue que les docteurs accordaient à S. Augustin en matière de la grâce.

octavus, die vigesima Martii anno 1602, declaravit congregationi vulgo dictæ *de auxiliis* (ut referunt qui hoc ipso die huic congregationi aderant) mentem ejus esse restringere totam disputationem de gratia efficaci ad normam et regulam doctrinæ sancti Augustini, tum quod ipsa Ecclesiæ acies ita per viginti annos dimicavit pro gratia contra pelagianos, ut illo duce vicerit, quemadmodum sanctus Prosper testatur initio sui libri contra Collatorem ; tum quod sanctus Augustinus adeo fuit eruditus et versatus in iis, quæ spectant ad gratiam, ut nihil eorum videatur omississe ; tum denique quia alii summi pontifices, ut sanctus Innocentius primus, Zozimus, Bonifacius, teste sancto Prospero in fine sui libri contra Collatorem, item Celestinus epistola sua ad episcopos Galliæ capite secundo, acres fuerunt assertores et vindices doctrinæ sancti Augustini de gratia tanquam verissimæ, ita et nos conabimur sinceram hujus gratiæ naturam exprimere juxta mentem sancti Augustini *(Commentarii in Iam IIæ*, de gratia, ad q. CXI, disp. V, art. II).

(1) Cf. Gamaches, *o. c.*, *In Iam*, ad q. XXIII, c. III ; *In Iam IIæ*, ad q. CXI, c. VI ; Isambert, *o. c.*, *In Iam*, de Deo et ejus attributis, ad q. XXIII, a. III, VIII ; *In Iam IIæ*, de libero arbitrio, disp. I, a. III ; de gratia, ad q. CIX, d. III, a. IV ; ad q. CXI, d. III, a. II, d. IV, a. II, III, VII, d. V, a. II ; Duval, *o. c.*, de libero arbitrio, q. III, a. I, VII ; de gratia, q. I, a. II, q. IV, a. I-II, q. V, a. II, III, VI, q. VII, a. IV.

(2) Jacques Lescot († 1656), docteur et professeur de Sorbonne, devint, en 1639, confesseur de Richelieu. Le 15 novembre 1643, il fut sacré évêque de Chartres.

(3) Arnauld y défend la nécessité de la grâce pour toute bonne action ; il y rejette l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, les vertus des païens, le bonheur naturel des enfants morts sans baptême ; ceux-ci, dit-il, « vero dolore afficiuntur ». Enfin, d'après lui, Dieu ne pouvait pas créer l'homme dans un autre état que celui dans lequel il l'a créé : « nec eum condere videtur potuisse solius naturæ donis ornatum vel ad alium quam ad quem creatus est finem ». — Dans ses thèses de licence, Arnauld reprend cette dernière proposition en disant : « eum alio modo creari *non decuerit*... convenientissimum fuerit ». Il répète ses assertions de 1635 sur la grâce et

Les ordres religieux et l'étude de la théologie.

En dehors de la faculté de théologie de Paris, les esprits souffrent des mêmes maux de l'époque; les théologiens des ordres religieux sont absorbés par le débat politico-religieux ou sont en lutte pour faire valoir leurs privilèges. A mesure que le calme se rétablit, ils reviennent peu à peu à l'étude des grands problèmes du christianisme. Déjà avant l'éclosion des discussions jansénistes, il y eut quelques manifestations qui permettent de fixer l'attitude doctrinale de certains ordres religieux.

Le P. Gibieuf.

Ce fut le P. Gibieuf de l'Oratoire (1), qui rompit le silence; il tenta, vers 1630, d'introduire sur la liberté une conception qu'il rattacha à la doctrine de S. Augustin. L'idéalisme religieux qui avait donné naissance à son ordre, portait des marques visibles de la doctrine du grand évêque d'Hippone. La forme de piété et le zèle pour les études, que le fondateur de l'Oratoire avait imprimés à son ordre, ramenaient tout naturellement l'attention de ses membres à l'étude de S. Augustin. Aussi le P. Gibieuf reçut-il l'approbation et les encouragements du cardinal de Bérulle et de l'ami de ce dernier, l'abbé de Saint-Cyran (2).

Son ouvrage.

L'ouvrage de Gibieuf est intitulé : *De libertate Dei et creaturæ* (3). Il porte plusieurs approbations élogieuses, entre autres

sur la prédestination. Enfin il explique le péché originel par un contrat (inculpatum fœdus). Cf. [QUESNEL], *Causa Alnardina*, pp. 651 svv., 657 et svv. Liège, 1699. — De même, le 8 février 1640, Darbo fait soutenir une thèse sur l'efficacité intrinsèque de la grâce. Cf. ARNAULD, *Seconde apologie pour Monsieur Jansénius*, P. I, p. 248. Paris, 1645.

(1) Guillaume Gibieuf († 1650) fut d'abord très lié avec Saint-Cyran. Plus tard il désavoua sa propre doctrine à cause de sa ressemblance avec celle de Jansénius. Il accusa aussi Saint-Cyran de plusieurs erreurs. Le manuscrit 2009 (f. 21 svv.) de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris contient les reproches du P. Gibieuf contre le jansénisme. RAPIN (*Histoire du jans.*, pp. 200-206) a largement exploité ce mémoire.

(2) Saint-Cyran et Jansénius ont entretenu une correspondance au sujet de l'ouvrage du P. Gibieuf. Cf. DU VIVIER (= Gerberon), *Lettres de Jansénius*, pp. 215-219, 239-240. Le P. Pinthereau y a vu les traces d'un projet tendant à établir le jansénisme doctrinal en France. (Cf. *La naissance du jansénisme*, pp. 88 et svv. Louvain, 1654.) Les historiens antijansénistes se sont emparés de cette interprétation et ont rattaché le jansénisme doctrinal au livre du P. Gibieuf. Cf. RAPIN, *Histoire du jans.*, p. 206; HUYLENBROUCQ, *Imago*, t. I, pp. 161 svv.; DU CHESNE, *Histoire du baïanisme*, pp. 291 svv.

(3) Voici le titre complet : *De libertate Dei et creaturæ libri duo. In quibus status et actus tam divinæ quam creatæ libertatis, motio causæ secundæ a*

celles de Jansénius, professeur à Louvain, et d'Isaac Habert, docteur en Sorbonne.

Sa méthode.

L'auteur y établit d'abord la notion de la liberté en tant qu'elle se rapporte aux créatures raisonnables, et l'applique ensuite à Dieu. Cette notion s'y dégage comme conclusion de l'examen des œuvres des principaux Pères de l'Église, en particulier de S. Augustin, et de l'enseignement des plus célèbres théologiens scolastiques. Les arguments théologiques et philosophiques ne jouent chez l'auteur qu'un rôle accessoire, et ne servent qu'à présenter, dans une synthèse mal digérée et peu systématique, les données des sources historiques. Son système, pour autant qu'il se laisse comprendre, se résume comme suit :

Sa notion de la liberté.

La liberté de la créature douée d'intelligence et de volonté consiste dans une indépendance de la volonté plus ou moins complète par rapport aux autres créatures et une adhésion ferme à Dieu (1). En effet toute volonté créée a l'obligation de se diriger vers la fin suprême à laquelle Dieu l'a destinée et qui n'est autre que Dieu lui-même. De cette notion découlent deux conséquences importantes : la première, que la volonté ne saurait être libre par rapport à sa fin dernière ; la seconde, que la liberté ne peut porter que sur le choix des moyens subordonnés à cette fin. La volonté se montre d'autant plus libre, qu'elle choisit des moyens plus aptes à atteindre la fin (2).

Gibieuf croit ensuite découvrir dans l'Écriture, dans la tradition et chez les principaux scolastiques une distinction entre la liberté d'état et la liberté d'action (3). La première comporte l'indépendance dans laquelle subsiste la créature par rapport aux êtres créés ; elle constitue le fondement de la liberté d'action. Selon l'auteur, l'homme jouit d'une certaine liberté d'état, même de contradiction, par rapport à sa fin, en tant qu'il peut librement choisir les moyens par lesquels il rend un culte à

prima, scientiæ mediæ necessitas nulla, depravatæ libertatis origo, ortus et natura mali, consummatio libertatis et servitutis, aliqua complura explicantur juxta doctrinam D. Augustini, D. Thomæ, D. Bonaventuræ, Scoti, Gandavensis, Durandi, aliorumque veterum theologorum. Ad S. D. N. Urbanum VIII Pont. Max. Authore P. Guillelmo Gibieuf, congregationis Oratorii D. J. presbytero, et in sacra theologiæ facultate doctore sorbonico. Parisiis, Apud Jos. Cottereau, 1630. In-4.

(1) *O. c.*, p. 5.

(2) *Ibid.*, pp. 6-17.

(3) *Ibid.*, pp. 18-19, 20 et svv., 46 et svv.

Dieu. Mais contrairement à celle de Dieu, cette liberté garde nécessairement un rapport avec la fin suprême, parce qu'elle ne peut faire abstraction des facteurs de principe et de fin. Ce que Gibieuf exprime par la formule : *homo est sui, non comparatione Dei sed creaturarum*. Quant à la libre activité de l'homme, elle ne s'oppose pas à une nécessité naturelle, que l'inclination vers le bien suprême imprime à la volonté. Sous ce rapport, la prédétermination physique (1) et la science moyenne (2) détruisent la vraie notion de la liberté et doivent être absolument rejetées.

L'application de ce concept aux différents êtres.

Au second livre de son ouvrage, Gibieuf applique cette notion de la liberté aux opérations internes et externes de Dieu et à l'activité de l'homme-Dieu, Jésus-Christ. Il y soutient entre autres la liberté de la procession du Saint-Esprit (3). Il affirme enfin que les créatures irrationnelles ne jouissent pas de liberté, parce qu'elles ne tendent pas vers Dieu par elles-mêmes, mais uniquement par les créatures raisonnables.

Cette conception de la liberté est encore appliquée par l'auteur aux états historiques et possible de l'humanité. L'état de nature intègre, qui aurait comporté la rectitude de la volonté, aurait donné à l'homme une liberté restreinte, à cause de l'adhésion imparfaite de sa volonté à la fin suprême. Dans l'état de nature élevée, l'homme jouit d'une liberté supérieure de faire le bien, différente cependant d'après ce qu'elle est considérée dans Adam avant son péché, ou dans l'état de nature réparée. Enfin l'état de nature déchue enlève la liberté pour le bien, tout en laissant subsister la liberté pour le mal. Avant l'infusion de la grâce, l'homme ne peut donc faire le bien, et toutes ses actions sont mauvaises parce qu'elles procèdent d'un agent constitué dans le mal (4).

Accueil réservé à l'ouvrage de Gibieuf.

Ce système du P. Gibieuf, qui préconisait au fond un déterminisme psychologique nuancé, rencontra au dehors peu d'approbateurs. A Paris, les jésuites et quelques docteurs de la Sorbonne parlaient de le faire censurer (5). Les pères de l'Ora-

(1) *Ibid.*, pp. 105-150.
(2) *Ibid.*, pp. 151 et suiv.
(3) *Ibid.*, p. 313.
(4) *Ibid.*, p. 392.
(5) Cf. Batterel, *Mémoires*, t. I, p. 245 ; Du Vivier (= Gerberon). *Lettres de Jansénius*, pp. 239-240.

toire, dont il traduisait en général les sentiments, le soutenaient avec d'autant plus de chaleur qu'une condamnation aurait jeté le discrédit sur leur ordre naissant (1). De plus, ils considéraient l'opposition au P. Gibieuf comme une entreprise montée par les jésuites contre tout l'Oratoire. Ainsi la querelle fut activée par la rivalité qui existait entre les deux familles religieuses.

La tentative d'obtenir une condamnation de la faculté de théologie, ou même de Rome, échoua, on ne sait trop comment. Néanmoins, les attaques des jésuites contre Gibieuf furent menées avec persistance. Elles s'inspiraient surtout du désir de voir triompher en France comme ailleurs l'idée de la liberté pleine et entière de la volonté.

Réponse du P. Annat, S. J.

Le premier jésuite qui s'éleva directement contre «la nouvelle opinion » fut le P. Annat (2). Il critique d'abord dans l'ouvrage de Gibieuf trente-cinq « propositions suspectes » qui se rapportent à la grâce, à son mode d'agir en nous, à la notion de la liberté, à la volonté salvifique de Dieu et aux conséquences du péché originel (3). Pour en démontrer l'erreur, Annat leur oppose les décrets du concile de Trente, ou les ramène aux hérésies de Calvin et de Luther (4). Rarement il invoque les propositions de Baius condamnées par Pie V. Ensuite Annat énumère cinq conclusions tirées de l'ouvrage du P. Gibieuf et qui sont, à ses yeux, en désaccord avec l'ensemble

(1) D'après BATTEREL (*o. c.*, t. I, pp. 264 et svv.) le P. Guill. Chalmers prit la défense du P. Gibieuf en publiant : *Antiquitatis de novitate victoria, sive justa defensio prœmotionis physicæ contra impetitiones pseudo Eugenii Philadelphi Romani. Fastemburgi, 1634.* Nous n'avons pu retrouver cet ouvrage. — En 1633, 1637 et 1638, le P. Maignart écrivit aussi dans un sens augustinien sur la grâce et sur la liberté *(ibid.*, pp. 311 et suiv.).

(2) François Annat (1590-1670) est surtout connu comme confesseur de Louis XIV. Il a joué un rôle considérable dans les controverses jansénistes sur les cinq propositions. On peut voir à ce sujet A. JANSSEN : *Un polémiste antijanséniste : Le père François Annat, S. J.*, dans les *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, t. II, pp. 349-358. Louvain, 1914. — L'ouvrage du P. Annat dont il est question ici porte comme titre : *Eugenii Philadelphi Romani exercitatio scholastica tripartita. Contra novam rationem tuendi physicas prœmotiones liberorum agentium, eorumque libertatem exponendi, quam auctor operis De libertate Dei et creaturæ nuper invexit. Cujus operis pleraque omnia partim suspecta, partim pugnantia inter se, partim supposititia esse monstrantur. Cum appendice ad Guillelmum Camerarium Scotum. Cadurci, Ex typographia Joannis d'Alvy, 1632.* In-8.

(3) *O. c.*, pp. 1-157.

(4) Cf. *o. c.*, pp. 14, 17, 30, 46, 47, etc.

de la doctrine de cet auteur (1). Elles portent sur la liberté des bienheureux, sur la prémotion, sur la notion de la liberté et sur l'efficacité de la grâce. Enfin, il y montre plusieurs « affirmations gratuites » (2).

Le P. Annat conclut d'une façon générale que son adversaire a mal compris la pensée de ses sources. Mais en réalité il est embarrassé lui-même dans les réponses qu'il oppose aux textes invoqués par Gibieuf, et ses interprétations ne sont pas toujours conformes au sens obvie et réel des textes. Ainsi entre autres, il chicane sur certaines paroles de S. Thomas pour faire de ce docteur un adversaire de la prémotion physique et un tenant de la science moyenne (3).

Réponse du P. Raynaud, S. J.

Quoique peu solide, l'ouvrage du P. Annat réussit à montrer le danger réel que présentait le concept de la liberté tel que le soutenait Gibieuf. Un autre jésuite, Raynaud (4), s'émut de ce péril et opposa au « novateur » de l'Oratoire une seconde réponse (5). Mieux que son confrère, Raynaud examine le fondement de l'opinion de son adversaire et cherche à le détruire. A ses yeux, la théorie de Gibieuf est inadmissible à cause de l'obscurité et des absurdités qui se retrouvent dans l'exposé. Ainsi comment l'amplitude, l'infini peut-il se rattacher à la nature de la liberté ? Comment concilie-t-on la liberté avec une nécessité d'agir (6) ? Le concept de la liberté que Gibieuf a

(1) *O. c.*, pp. 158-226.

(2) *O. c.*, pp. 226-322.

(3) Cf. *o. c.*, pp. 248 et svv.

(4) Théophile Raynaud (1582-1663), fut un écrivain érudit et fécond, mais qui manquait de goût et de critique.

(5) Intitulée : *Nova libertatis explicatio, ad lucem obscurissimis quibusque theologicis difficultatibus affundendam, nuper adinventa, et duobus libris proposita, a Gulielmo Gibieuffo, congregationis Oratorii gallicani presbytero ; hac antistropha tractatione discussa. A Theophilo Raynaudo, societatis Jesu sacerdote. Accessit examen novæ theologiæ, negantis concursum Dei nobiscum ad actus liberos. Parisiis, apud Chappelet, 1632.* In-4 (dans *Theophilii Raynaudi Opera*, in-fol., t. XVIII, Polemica, pp. 1-134. Lyon, 1665). Cet ouvrage est muni des permissions du provincial et des approbations des théologiens de l'ordre. — Déjà en 1630, cet auteur avait, en passant, traité Gibieuf de calviniste, dans son ouvrage *Calvinismus religio bestiarum*. Mais ses assertions trop violentes et l'ardeur qu'il mit à combattre les dominicains, lui attirèrent une condamnation du Saint-Office (cf. BATTEREL, *o. c.*, pp. 245-246).

(6) Cf. *Th. Raynaudi Opera*, t. XVIII, pp. 9-14. — Raynaud réfute l'opinion de Gibieuf surtout parce qu'elle est en opposition avec la liberté civile, qu'il définit : « Naturalis facultas ejus quod cuique facere libet, nisi quod vi aut jure prohibetur » (p. 13).

voulu combattre, représente, toujours de l'avis de Raynaud, le sentiment du sens commun, et se retrouve chez les anciens philosophes et chez les Pères de l'Église. Elle constitue en outre le fondement du mérite et du pouvoir de pécher (1). Au contraire, la liberté, entendue au sens de Gibieuf, mène au calvinisme et supprime les péchés, dont même elle rend Dieu responsable ; elle ne peut s'appuyer sur aucune autorité, et conduit à des conséquences inadmissibles (2).

Dans la chaleur de la controverse, le P. Raynaud se laissa entraîner à décocher quelques traits mordants aux thomistes. La prédétermination physique qu'ils soutenaient lui parut aussi contraire à la liberté que la nécessité naturelle qu'avait affirmée le P. Gibieuf. Selon lui, pour qu'il y ait liberté, la volonté doit se déterminer elle-même à l'action et ne peut être mue par une motion « impliquant la nécessité d'agir » (3).

Doctrine du P. Moncée, S. J.

Ces deux polémistes, Annat et Raynaud, furent à l'occasion très applaudis par leurs confrères. Or, il faut le remarquer, leurs ouvrages, dont l'analyse précède, constituent les principales publications que les jésuites de France firent paraître sur les questions de la grâce au commencement du XVII^e^ siècle. On ne peut guère y ajouter que l'ouvrage posthume d'un théologien solide, le P. Moncée (4), qui fut publié à Lyon en 1621 sous le titre : *Disputationes theologicæ in aliquot selectas D. Thomæ quæstiones*. L'auteur y discute toutes les questions débattues à son époque, et entre autres celle de la prédestination (5). Il s'y déclare partisan convaincu de la prédestination conséquente

(1) *Ibid.*, pp. 14 et svv.

(2) *Ibid.*, pp. 26 et suiv., 36-54, 68. Raynaud y accuse Gibieuf d'être platonicien et d'emprunter sa doctrine à Ruysbroeck.

(3) *Ibid.*, pp. 73-116. Il reproche aux thomistes d'introduire un « concursum necessitatem affirmantem ». — Cette dernière partie de l'ouvrage de Raynaud a provoqué la réponse du P. Vinc. Baron, o. P. (1604-1674) : *Sanctorum Augustini et Thomæ vera et una mens de libertate humana et gratia divina explicatur et scholæ thomisticæ asseritur adversus duos Theophili Raynaudi libros, aliosque hujus ætatis melioris notæ theologos. Parisiis 1666.* In-8. Le P. Baron, écrivant pendant les controverses jansénistes, se défend d'être de l'opinion de l'évêque d'Ypres *(o. c.*, pp. 18-21).

(4) Philippe Moncée (1570-1619) professa successivement la théologie à Pont-à-Mousson, à la Flèche et à Paris.

(5) « De electione hominum prædestinatorum ad gloriam æternam, an scilicet prior sit, an vero posterior ordine rationis prævisione bonorum operum et meritorum » *(o. c.*, pp. 248-300).

à la prévision des mérites, qu'il retrouve dans l'Écriture sainte et chez certains Pères, et qui lui paraît surtout conforme à la raison (1). Il accorde dans cette matière une grande autorité à S. Augustin et à S. Thomas. De là ses efforts pour attirer ces docteurs à lui par des subtilités recherchées (2).

Attitude de la compagnie de Jésus.

A ne considérer que ces trois publications, il serait téméraire de vouloir préciser l'attitude qu'adoptait la compagnie de Jésus en France, par rapport aux questions de la grâce et de la prédestination. Car elles ne constituaient que des efforts isolés pour défendre ou combattre une théorie. Cependant on peut noter que, chez ces auteurs, deux points de doctrine sont considérés comme certains et affirmés d'une manière uniforme : la liberté excluant toute nécessité et même la prémotion prédéterminante, et la prédestination postérieure à la prévision des mérites. Or ces deux points de doctrine avaient fait l'objet des fameuses controverses *de auxiliis*, dans lesquelles jésuites et dominicains s'étaient battus pour la suprématie de l'enseignement et pour l'honneur de leur ordre. Dès lors, il est vraisemblable que les sentiments de fraternité et la communauté d'intérêt avaient produit chez les jésuites, comme chez les dominicains, l'uniformité dans la doctrine. Cette considération permet de conclure qu'à part quelques rares exceptions, les jésuites de France partageaient la doctrine soutenue par Annat, Raynaud et Moncée sur la liberté et sur la prédestination.

Les dominicains.

Les dominicains français sympathisaient, eux aussi, avec leurs confrères d'Espagne et d'Italie, qui avaient combattu si opiniâtrement la doctrine de Louis Molina. A en juger par certains indices (3), ils accordaient à S. Augustin une autorité presque absolue dans les questions de la grâce ; ils soutenaient la prédestination antérieure à la prévision des mérites, l'efficacité opérante de la grâce efficace, la prémotion physique prédéterminant la volonté à agir.

(1) Cf. *o. c.*, pp. 262 et suiv. Moncée y invoque SS. Ambroise, Jérôme et Cyrille, auquel il ajoute l'Ambrosiaster.

(2) L'auteur avoue que l'opinion contraire à la sienne s'appuie surtout sur S. Augustin et sur S. Thomas (*o. c.*, pp. 257, 263-264, 267), dont il reconnaît l'autorité. Il en conclut : « Tanta est eorum in hac præsertim causa in qua de summo divinæ gratiæ beneficio agitur, auctoritas, ut ipsam potissimum contra illos urgere oporteat. » — On peut voir sa méthode d'interprétation, pp. 267 et svv., 293 et svv.

(3) Voir, p. ex., plus loin, les controverses soulevées à Toulouse.

En dehors de la faculté de théologie de Paris et de ces trois corporations religieuses (oratoriens, jésuites, dominicains), il n'y a guère, parmi les autres ordres religieux ou aux facultés de province, des théologiens de marque, dont le nom soit resté connu dans l'histoire de la théologie (1). D'ailleurs peu d'entre eux interviennent dans les premières controverses sur l'*Augustinus,* et encore leur intervention ne tend-elle pas à soutenir les opinions d'un groupe.

II

Le jansénisme et l'ancienne pénitence.

Le jansénisme moral, on se le rappelle, propose sur l'administration des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie une doctrine qui s'inspire de la pratique et de l'enseignement de l'Église primitive, et qui tend à produire une réaction contre l'usage et les théories en vigueur à son époque.

Difficultés que présente l'histoire de la pénitence.

L'histoire du sacrement de pénitence soulève des problèmes des plus épineux et constitue pour les jansénistes, enthousiastes de l'antiquité chrétienne et partisans des traditions rigides, une pierre d'achoppement inévitable. Ce qui offusque surtout l'historien mal averti, ce sont les différences marquantes qui se rencontrent dans les formes sous lesquelles ce sacrement a été successivement administré (2). Plus que tout autre, en effet, celui-ci a été exposé à subir dans son application une évolu-

(1) Hurter (*Nomenclator litterarius*, t. II, 2e éd., p. 256. Insprück, 1892) cite encore le nom d'un capucin, le P. Louis a Dola, qui aurait publié un ouvrage sur la coopération de Dieu aux actions libres de l'homme. Cet ouvrage, paru en 1634, fut dirigé contre Gibieuf ; mais il est moins connu que ceux des PP. Annat et Raynaud.

(2) Voici ce que dit à ce sujet un des historiens les plus marquants de la pénitence, J. Morin (dans la préface de son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*. Paris, 1651) : « Nec commoveri debet catholicus quod olim aliter factum est, quam hodie consuevit. Olim aliter equidem factum est, sed non uno et eodem modo, ut toto libro nostro demonstratur. Quemadmodum igitur Ecclesia multis modis pro rerum et temporum occasionibus istam disciplinam variavit et temperavit, nec ullus unquam catholicus ivit contra, aut conquestus est, sed animo sereno vigenti consuetudini, et hodiernis præceptis obaudivit, nec antiquiorem observationem variare causatus est. » — Et dans l'ouvrage même (l. I, c. XI, pp. 27 et suiv.), il établit la nécessité de la contrition, c'est-à-dire de la conversion du cœur à Dieu, de la confession, de la satisfaction et de l'ab-

tion plus ou moins profonde, à cause des liens intimes qui le rattachent à la vie religieuse des chrétiens, et des influences variées auxquelles il a été exposé à des époques différentes. Le refroidissement de l'ardeur et de l'enthousiasme religieux qui avaient animé les premiers chrétiens; l'entrée des peuples en masse dans l'Église, qui s'était effectuée à partir du IVe siècle; la pénétration des idées et des mœurs chrétiennes, qui s'était opérée de plus en plus profonde dans les peuples soumis à l'Église; la pudeur qu'avaient éprouvée les pénitents à dévoiler indirectement leurs péchés et les secrets de leur conscience; enfin l'évolution de la doctrine sur la grâce et sur la justification : telles sont les causes principales qui ont amené l'Église à introduire des adoucissements successifs dans la discipline pénitentielle (1). Les péchés réservés furent admis au pardon; la satisfaction publique devint de moins en moins rigide et finit par disparaître, au moins telle qu'elle avait été primitivement appliquée; la réconciliation publique des pécheurs fut à son tour abandonnée. Plus tard, la scolastique élabora la doctrine théologique sur les sacrements. Pour ce qui concerne la pénitence, elle en fixa la matière et la forme; elle appliqua la doctrine des vertus infuses à la justification du pécheur; elle détermina les concepts de contrition et d'attrition, et expliqua le mode d'opération de la pénitence dans l'âme du sujet (2). Cependant, sauf pour les questions essentielles, les théologiens scolastiques ne parvinrent pas à des conclusions uniformes et laissèrent plusieurs problèmes indécis. Au sujet de la contrition, leur enseignement était unanime et ils exigeaient toujours la contrition pour obtenir la rémission des péchés. Pour que l'attrition soit suffisante, il faut, d'après eux, qu'elle devienne contrition ou qu'elle soit changée en contrition; cette transforma-

solution. Entre la contrition et les trois autres parties du sacrement, il admet une double différence quant à leur nécessité. Puis il conclut : « Hac remittendi peccati conditio (il s'agit de la contrition) ab Ecclesiæ auctoritate et œconomia nullo modo pendet. Verum tres aliæ conditiones in nonnullis circumstantiis ab Ecclesiæ institutione et directione pendent. Eas potest augere, limitare, circumscribere, certis verbis, actionibus et temporibus adstringere, ut animarum saluti censet expedire, Deo in cœlis ratum semper habente quod in terris œconomice statuit ».

(1) Cf. Petau, *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*. Paris, 1643; Morin, *o. c.*, l. X, c. XVI et svv., pp. 757 et svv.

(2) Cf. Morin, *o. c.*, l. VIII, c. II et svv., pp. 502 et svv.

tion de l'attrition en contrition est mise en rapport avec l'absolution sacramentelle (1).

Explication des protestants.

A partir du protestantisme, l'histoire de l'ancienne discipline pénitentielle fut diversement exposée et appréciée par les auteurs. Les protestants (2) en fixèrent généralement les étapes comme suit : pendant les trois ou les quatre premiers siècles, il n'existait pas de confession sacramentelle ; à cette époque, les chrétiens se confessaient directement à Dieu, en se tournant vers lui par des sentiments de contrition et d'humilité ; la pénitence publique n'avait de valeur que pour le for externe. Peu à peu l'Église a revendiqué un pouvoir sur les consciences. De là l'origine de la confession auriculaire, dont les auteurs du IVe siècle ont commencé à établir la nécessité pour tous les péchés graves. Enfin les théologiens scolastiques ont élaboré la doctrine sur la confession, qui est définie par le quatrième concile de Latran (1215) et par le concile de Trente.

L'histoire de la pénitence ainsi présentée s'inspirait de la conception protestante sur l'origine humaine et tardive de l'Église, sur le caractère intérieur de la religion chrétienne, sur le sacerdoce universel, sur le rôle pernicieux de la scolastique dans l'élaboration des doctrines théologiques. En outre elle trahissait le but polémique de ses auteurs, dans la pensée desquels elle servait avant tout de moyen d'opposition aux revendications romaines.

Explication des théologiens catholiques.

Les théologiens catholiques rejetèrent les assertions histo-

(1) Comme le remarque Morin (*o. c.*, p. 43), on ne peut guère supposer que l'attrition a été inconnue avant l'âge de la scolastique ; le nom n'existait pas, mais la chose qu'elle exprime n'était ignorée de personne ; toute l'ancienne discipline pénitentielle était la mise en œuvres de l'adage scolastique : *ex attrito fit contritus*.

(2) Ils ne sont pas arrivés d'un coup à formuler l'histoire de la pénitence, telle qu'elle est donnée ici. Au commencement ils ont tâtonné beaucoup (cf. Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos*, t. III, De pœnitentia. Paris, 1620). Ce n'est qu'après bien des tergiversations qu'ils se sont arrêtés à cette conception. On en trouvera un exposé dans Daillé, *Disputatio de sacramentali sive auriculari Latinorum confessione*. Genève, 1661. — Les protestants libéraux de notre époque soutiennent encore cette même conception fondamentale. Voir H. C. Lea, *A History of auricular confession and Indulgences in the latin Church*, t. I-II, Confession and absolution. Philadelphie, 1896 ; Caspari, *Beichte* dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. II³, pp. 533-541 ; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 4e éd., pp. 439 et svv. Tubingue, 1909.

riques et doctrinales des protestants. Ils leur opposèrent en général le pouvoir des clefs et l'institution divine de la pénitence. Mais ils n'étaient pas d'accord dans la description de l'ancienne pratique pénitentielle. Les uns — ils étaient les plus nombreux — croyaient qu'à toutes les époques l'absolution a été accordée immédiatement après l'accomplissement de la satisfaction (1). Les autres partaient d'une conception étroite sur l'évolution que subissent la pratique et la doctrine catholiques, et sur le pouvoir que possède l'Église sur les sacrements; ils s'efforçaient de retrouver dans l'antiquité la manière d'administrer la pénitence en usage à leur époque, et traitaient les différences qui s'y retrouvent comme des cérémonies extérieures et accidentelles ; ils concluaient à l'existence de deux absolutions : la première, sacramentelle, aurait été concédée immédiatement après la confession; la seconde, canonique, aurait eu pour effet de réintégrer le pénitent dans le sein de l'Église après l'accomplissement de sa pénitence (2).

En 1632, le P. Petau proposa une autre description de l'ancienne pénitence, dans ses notes publiées en appendice à l'édition des œuvres de S. Épiphane (3). Il y divise l'histoire de la discipline pénitentielle en trois périodes. La première, qui était la plus sévère, va jusqu'à l'époque du pape Zéphyrin (lisez Calliste † 222) et de S. Cyprien († 258). Elle se caractérise par le refus du pardon aux pécheurs qui avaient la conscience chargée d'un « péché énorme ». Pendant la seconde période, l'absolution était accordée à tous les pécheurs après l'accomplissement de la pénitence. Cette absolution finale n'était autre que l'absolution sacramentelle. Enfin, pendant la troisième, la pénitence publique s'adoucit lentement jusqu'à son abolition complète (4). Pour concilier entre eux les change-

Le P. Petau, S.J.

(1) Morin, *o. c.*, l. IX, c. I, pp. 604 et svv.

(2) *Ibid.*, c. II, pp. 606 et svv.

(3) Ces notes se trouvent dans Migne, PG, t. XLII, c. 1015-1046, et dans D. Petavii, *Opus de theologicis dogmatibus*, t. VI, pp. 210-220. Venise, 1757.

(4) « Tria hæc necessario distinguenda sunt Ecclesiæ tempora... Et prima quidem severissimaque disciplina sub Apostolorum tempora, et ad Tertulliani fere sæculum obtinuit, quæ a Zephyrino Pontifice, quod ad mœchiam spectat, paullulum relaxata, Cypriani temporibus majores ad lenitatem progressus habuit. Fuit enim secundum illud maxime tempus, quo nullum peccati genus a fructu communionis exceptum est ; sed ita tamen si tempo-

ments survenus dans la discipline pénitentielle et l'immutabilité substantielle de la doctrine catholique, Petau recourait à l'autorité de l'Église. Dès le commencement de son existence, l'Église avait le pouvoir d'absoudre de tous les péchés ; mais elle en limitait l'usage par mesure disciplinaire (1).

La divergence d'opinion, qui pouvait exister entre les théologiens catholiques par rapport à l'ancienne discipline pénitentielle, ne les conduisit point à soutenir des doctrines différentes sur la pratique de la confession en vigueur à leur époque. Tous les catholiques recevaient cette pratique en se basant sur l'autorité infaillible de l'Église.

Développement de la doctrine sur la pénitence.

A partir du concile de Trente, la doctrine et la pratique de la pénitence entrent dans une phase nouvelle. Elles s'étendent et se développent rapidement, sans rencontrer d'obstacles sérieux, jusqu'à l'époque du jansénisme. Ce développement embrasse la

rius se ad pœnitentiam applicarent. Nam tum eos, qui in obitum usque proferrent, penitus interclusos fuisse censeo. Tandem vero ne istis quidem negari communionem placuit, cum instaurata Ecclesiæ libertate, plurimum de antiquorum rituum severitate ac duritia decessisset » (PG, t. XLII, c. 1021-1022 ; *Op. de theol. dogm.*, t. VI, p. 213). — Cependant il convient de noter que Petau changea assez vite son opinion sur la première période de la pénitence. Ainsi, dans la *De pœnitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta, diatriba ex notis D. Petavii in Synesium... eruta (Op. de theol. dogm.*, t. VI, p. 341.Venise, 1757), il est dit : « Nos re altius accuratiusque perspecta, primum asserimus nullam unquam totius Ecclesiæ catholicæ usu vel sanctione receptam fuisse consuetudinem, quæ moribundis peccatorum absolutionem, hoc est ἀναγκαιότατον illud ἔφοδιον negaret ». Les preuves en sont, aux yeux de Petau, la pratique des apôtres S. Paul (I aux Cor., c. V) et S. Jean (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, l. III, c. 23) et le canon 13 du concile de Nicée.

(1) « Nullum esse delicti genus, quod non eadem illa, quæ ligare ac retinere potest, solvere ac remittere possit Ecclesiæ potestas, neque probandum hoc loco est, neque ab aliis, quam ab Evangelii atque Ecclesiæ desertoribus, in controversiam adducitur. Hujus vero potestatis usum, cum in ejusdem Ecclesiæ arbitrio positus sit, varie temperatum et administratum esse non dubium est, et ad continendam faciendamque disciplinam severioribus interdum legibus et institutis astrictum ». (PG, c. 1017-1018 ; *Op. de theol. dogm.*, p. 212). — Plus loin (PG, c. 1024 ; *Op. de theol. dogm.*, p. 213), Petau prouve qu'au commencement l'Église n'accordait pas le pardon des *delicta graviora*, « non, ajoute-il, quod absolvi ab Ecclesia non possent, ut Tertullianus asserebat, sed quod ejus, quam amplissimam a Christo susceperat, potestatis usum certis finibus circumscripsisset ».

doctrine de l'attrition et de la satisfaction, la manière d'administrer la pénitence, enfin les principes qui guident le confesseur dans le jugement qu'il porte sur la moralité des actions.

Décrets du concile de Trente.

Les définitions du concile de Trente constituent le point d'appui le plus marquant auquel se rattache historiquement ce développement. Elles établissent par opposition aux théories protestantes la doctrine catholique sur la pénitence. Ainsi le concile définit l'efficacité du sacrement pour la rémission de la coulpe du péché, les devoirs et les obligations du confesseur, les trois actes du pénitent : la contrition, la confession, la satisfaction (1).

« La contrition, dit-il, est une douleur de l'esprit et une détestation du péché commis avec le propos de ne plus pécher ». « L'attrition est une contrition imparfaite qui procède de la considération de la laideur du péché ou de la crainte de l'enfer et des peines ».

Expliquant leur rôle dans le processus de la justification, le concile ajoute :

« Quoiqu'il arrive quelquefois que cette contrition soit parfaite par la charité, et qu'elle réconcilie l'homme avec Dieu avant qu'il n'ait reçu de fait le sacrement de pénitence, il ne faut pourtant pas attribuer cette réconciliation à la contrition seule sans le vœu du sacrement, qui y est inclus. Quant à cette contrition imparfaite que l'on nomme attrition... le saint concile déclare qu'elle est un don de Dieu et une impulsion du Saint-Esprit qui n'habite pas encore, il est vrai, dans l'homme pénitent, mais seulement le meut et l'aide ainsi à préparer sa voie vers la justice. Et quoiqu'elle ne puisse pas, par elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur jusqu'à la justification, cependant elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence ».

Quant à la matière, le concile déclare que tous les péchés graves commis après la réception du baptême doivent être soumis au pouvoir des clefs ; les péchés véniels peuvent être utilement exposés dans la confession ; cependant il n'existe

(1) Sess. XIV, c. IV, V, VIII. — Cf. les propositions V-XIV de Luther, condamnées par Léon X en 1520 (DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, nos 745-754).

aucune obligation de les confesser, attendu que leur rémission s'obtient par de nombreux remèdes autres que la confession. Enfin le concile ordonne aux confesseurs d'imposer aux pénitents des satisfactions salutaires « proportionnées à la qualité des fautes et au pouvoir des pénitents ».

Le Catéchisme du concile de Trente.

Il faut remarquer que, dans ces définitions, le concile n'entend pas résoudre le problème de la suffisance de l'attrition, à cause de la divergence d'opinion qui avait régné à ce sujet chez les théologiens antérieurs (1). Or cette doctrine du concile sur la pénitence est reprise telle quelle dans plusieurs documents de l'époque. Ainsi le *Catéchisme du concile de Trente* (2), assez répandu en France, appelle le sacrement de pénitence une voie plus facile que la contrition pour obtenir le pardon des péchés. D'après lui « la vraie contrition est un acte de charité qui procède de la crainte filiale ». Mais « quand même notre contrition ne serait pas aussi parfaite, notre repentir pourrait cependant être véritable et efficace ». Toute contrition, parfaite ou imparfaite, doit réaliser ces trois conditions : elle doit comporter la haine et la détestation des péchés commis ; elle doit renfermer la volonté de se confesser ainsi que la résolution ferme et sincère de réformer la vie.

Les assemblées du clergé de France

Vers la fin du XVI^e^ siècle, les assemblées du clergé et les conciles provinciaux, s'efforcent de rendre en France la pratique religieuse plus intense. Ils insistent sur la nécessité d'exhorter le peuple à fréquenter plus souvent le sacrement de pénitence (3) et, à la suite de S. Charles Borromée, ils portent la défense d'absoudre « les usuriers, les concubinaires publics, les blasphémateurs et autres pécheurs publics » (4). Nulle part

(1) Ainsi Pierre Lombard et Gabriel Biel avaient soutenu la nécessité de la contrition parfaite, même dans le sacrement de pénitence (cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant et Mangenot, t. I, c. 2247-2248) La doctrine du concile relative à l'attrition est bien exposée par LAUNOI, *De mente concilii tridentini circa contritionem et attritionem in sacramento pœnitentiæ liber, quo scilicet duplici theologorum de contritione et attritione opinioni præjucidium non fecisse, sed utramque scholæ liberam reliquisse demonstratur*. Paris, 1653.

(2) P. II, c. V, *De sacramento pœnitentiæ*, n^os^ XXX et svv.

(3) Notamment aux conciles de Bordeaux de 1574, et de Narbonne de 1609 (RATM, t. V, c. 224, 222).

(4) *Ibid.*, c. 207. Ce décret fut porté par l'assemblée du clergé, tenue à Melun, en 1579.

dans leurs décrets on ne constate des traces d'une difficulté au sujet de la contrition.

Les théologiens et l'attrition.

Le problème de la suffisance de l'attrition est agité par les théologiens à la fin du XVI[e] siècle. Il se présente à eux sous une double forme. D'abord ils se demandent si réellement l'attrition suffit pour obtenir le pardon des péchés dans le sacrement de pénitence ; ensuite ils considèrent le cas des relaps, des consuétudinaires et de ceux qui vivent dans l'occasion prochaine du péché, et ils examinent si ceux-ci ont une attrition ou une contrition suffisante pour obtenir validement l'absolution sacramentelle. Quelques théologiens proposent la suffisance de l'attrition comme une doctrine théologique probable. D'autres n'osent la recommander, au moins d'une façon générale. D'une part la simple probabilité de l'opinion ne leur permet pas de conclure à la suffisance de l'attrition pour le cas du danger de mort. D'autre part, ils trouvent que, dans l'hypothèse où la doctrine de la suffisance de l'attrition serait vraie et toujours applicable en pratique, elle conduirait à l'abolition du précepte d'aimer Dieu (1).

(1) Comme tenants de cette opinion MORIN (*o. c.*, p. 514 et suiv.) cite Suarez, Sanchez, Grégoire de Valence, Gamaches, etc. — Puisque cette question fut très discutée au cours des controverses jansénistes, nous tenons à reproduire ici les considérations principales de ces théologiens. Morin (*l. c.*), met bien en relief l'exposé du plus célèbre d'entre eux, Fr. Suarez († 1617). Celui-ci rapporte cette opinion comme suit : *(In IIIam*, q. XC, a. IV, d. 15, s. 4, n. 17.) « Licet sit probabilis opinio attritionem cognitam cum sacramento sufficere ad justificationem, tamen non est certa, et potest esse falsa. Quod si fortasse in re ita est, probabilis ista existimatio non sufficit ut homo salvetur. Ergo qui sciens et videns, ita se mori permittit, voluntarie exponit se periculo morali æternæ damnationis. Nam, ubi est morale dubium, est morale periculum in re tam gravi. Hic autem est morale dubium, cum illa opinio nec valde antiqua sit, nec multum communis. Neque hic habet locum distinctio de dubio practico, vel speculativo. Nam quando est dubium de re ipsa, seu effectu, an fiat, necne, tam dubium speculativum, quam practicum sufficit ad rem ipsam in periculo constituendam. Videtur autem profecto charitas obligare hominem ne sit adeo negligens suæ salutis æternæ, ut eam tanto periculo exponat. Ergo obligat illum ad faciendum quod in se est, et conandum ad habendam contritionem ». Et plus loin, s. 6, n. 10, il ajoute : « Nihilominus vero existimo tam ex charitate Dei quam propria teneri ejusmodi hominem majorem dispositionem procurare ad æternam salutem consequendam, graviterque peccare, si voluntarie ita se mori sinat. Nam in primis tenetur homo diligere Deum super omnia priusquam moriatur : quia, ut dixi, actus per se necessarius est, et non tantum ratione peccati. Nec satis

Vers la même époque intervinrent deux faits qui exercèrent une influence considérable sur la pratique et la doctrine de la pénitence : l'extension et la fréquence de la confession et le laxisme en théologie morale.

Extension de la pratique de la confession.

Avant le concile de Trente, rien n'est plus rare qu'un chrétien qui se confesse deux ou trois fois par an (1). La renaissance religieuse qui suit le concile, les efforts considérables de la compagnie de Jésus (2) et la rivalité parfois regrettable entre confesseurs réguliers et séculiers, introduisent la pratique d'une confession plus fréquente. Les plus dévots se confessent déjà tous les mois. Mais comme il devient plus difficile d'appliquer rigoureusement les principes à mesure que les cas d'application se multiplient, on constate bientôt un certain relâchement dans les exigences des confesseurs. Ils se contentent déjà d'une attrition qui s'inspire uniquement des craintes de l'enfer et ne comporte plus, au moins explicitement, un commencement

est quod talis homo prius aliquando in vita Deum super omnia dilexerit ; tum quia hoc præceptum non tantum semel obligat, sed etiam sæpius ; et tempus maxime necessarium est articulus mortis ; tum etiam quia postquam homo priorem dilectionem per subsequens peccatum mortale virtualiter retractavit, tenetur denuo illum diligere, et se et omnia in eum referre, non secus ac si denuo procreatus esset ». Ensuite l'auteur explique, comme plus haut, comment l'homme doit s'efforcer de parvenir à la contrition par charité pour lui-même.

(1) Dans le diocèse de Milan, par exemple, les plus dévots (sanctissimi omnium) se confessaient une fois par an « *inani fortasse pietatis specie* ». La plupart des chrétiens tenaient la confession comme non existante (inusitata aut ignota). En Sicile, en Italie, en Espagne, en Belgique, en Allemagne, au Portugal, en Irlande, l'usage de la confession était fort peu connu. Cf. *Imago primi sæculi societatis Jesu*, p. 372. Anvers, 1640 ; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der Römisch-Katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert*, t. I, pp. 22-23. Nördlingen, 1889.

(2) Cf. *Imago primi sæculi Soc. Jesu*, pp. 384, 783-784. Les jésuites des Flandres y glorifient leur ordre pour avoir introduit l'usage de la confession générale et de la confession plus fréquente. « Confitentium apud nos infinitus est numerus », disent-ils dans le langage enthousiaste, dans lequel tout cet ouvrage est écrit. Et ailleurs (p. 372), ils notent : « Alacrius multo atque ardentius scelera jam expiantur quam ante solebant committi ; nihil jam menstrua, nihil hebdomadaria expiatione moribus receptum est magis ; plurimi vix citius maculas contrahunt quam eluunt. » — Voyez aussi le règlement des collèges des jésuites (dans Pachtler, *Ratio studiorum et Institutiones scholasticæ societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, t. I, pp. 36, 62. Berlin, 1887) et ce qui est dit plus loin sur la pratique de la communion fréquente.

d'amour divin. Souvent les pécheurs endurcis, dont l'obstination dans le péché poussait S. Charles et les évêques de France à leur refuser l'absolution, trouvent accès au tribunal de la pénitence et sont absous. Contrairement aux prescriptions épiscopales, les pécheurs publics, revenus à résipiscence, encourent rarement des peines publiques.

Le laxisme.

L'extension considérable de la confession a sa répercussion sur la doctrine des théologiens et des directeurs de conscience. Et vice-versa le laxisme qui s'introduit dans la théologie morale guide les confesseurs dans la pratique. On reconnaît généralement trois causes à la théologie laxiste qui se fait jour à la fin du XVI^e^ siècle : l'abus du probabilisme, le philosophisme et la casuistique.

Ses causes.

Abus du probabilisme.

Un dominicain espagnol, Barthélemy de Medina († 1581) fut le premier qui exposa d'une manière explicite la théorie du probabilisme. *Mihi videtur,* dit-il, *quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit* (1). Mais l'auteur applique ce principe général avec une sage modération (2).

(1) Pour l'histoire du probabilisme l'ouvrage le plus complet, mais en même temps très passionné, est celui du P. Concina : *Della storia del probabilismo e del rigorismo,* 2 vol. Lucques, 1743. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten,* t. I, pp. 28 et svv., 94 et svv., donne des détails intéressants ; son ouvrage a inspiré les notices historiques qui se retrouvent dans la plupart des auteurs modernes. — Sur l'attitude du Saint-Siège vis-à-vis du probabilisme, voir surtout, en dehors des deux ouvrages cités, Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme,* dans la *Revue thomiste,* 1901, t. IX, pp. 460-481, 520-539, 652-673 ; *Ibid.,* 1902, t. X, pp. 676-698 ; Brucker, *Le prétendu décret d'Innocent XI contre le probabilisme,* dans les *Études* du 20 mars 1901, pp. 778-800. — Pour la valeur intrinsèque du probabilisme voir Waffelaert, *De dubio solvendo in re morali,* pp. 94 et svv. Louvain, 1880 ; Mandonnet, *De la valeur des théories sur la probabilité morale,* dans la *Revue thomiste,* 1902, t. X, pp. 315-335, 503-520 ; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. III, 4^e^ éd., pp. 728 et suiv. Tubingue, 1910.

(2) Voici comment Medina expose le probabilisme et le justifie *(Expositio in primam secundæ,* n q. XIX, art. VI, p. 179. Bergomi, 1586) : « Mihi videtur quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit : nam opinio probabilis in speculativis ea est, quam possimus sequi sine periculo erroris et deceptionis, ergo opinio probabilis in practicis ea est quam possimus sequi sine periculo peccandi. *Secundo,* opinio probabilis ex eo dicitur probabilis, quod possimus eam sequi sine reprehensione et vituperatione ; ergo implicat contradictionem quod sit probabilis et quod non possimus eam licite sequi. Antecedens probatur : nam opinio non dicitur probabilis ex eo, quod in ejus favorem adducantur rationes appa-

Après lui, le probabilisme vit pendant quelque temps sans faire beaucoup de bruit. Au commencement du XVII^e^ siècle, il sort de l'obscurité, et jouit tout à coup d'un crédit considérable (1). Les théologiens de la compagnie de Jésus comptent parmi ses plus ardents défenseurs (2). Mais tous les théologiens ne manient pas avec une égale prudence une arme aussi délicate que peut être le probabilisme. D'aucuns se contentent d'une simple probabilité externe, quelque faible qu'elle soit, pour autoriser une action. D'autres appliquent le principe à toutes les questions de la théologie morale, même à celles qui concernent la justice et les sacrements ; à leurs yeux en effet, le probabilisme vaut toujours ou jamais (3).

Le philosophisme.

Le philosophisme est une espèce de rationalisme qui s'introduit en théologie morale. Il affranchit en grande partie les théologiens de l'enseignement de l'Écriture sainte et des Pères, et cherche à solutionner les problèmes moraux principalement par des arguments de raison (4). Cette distinction entre la

rentes et quod habeat assertores et defensores: nam isto pacto omnes errores essent opiniones probabiles; sed ea opinio probabilis est, quam asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta, quæ sequi, improbabile est. Ita definit Arist. I Top. c. I, § 1, Ethic. ca 4. *Tertio,* opinio probabilis est conformis rectæ rationi et existimationi virorum prudentum et sapientum : ergo eam sequi non est peccatum. Consequentia evidens est et probatur antecedens : nam si est contra rationem opinio probabilis non est, sed error manifestarius... *Quarto,* licitum est opinionem probabilem in scholis docere et proponere, ut etiam adversarii nobis concedunt. Ergo licitum est eam consulere. *Ultimo,* opposita sententia cruciat animos timoratos. Nam semper oporteret inquirere quænam opinio sit probabilior. Quod timorati viri nunquam faciunt ».

(1) Concina, *o. c.,* t. I, p. 22.

(2) Döllinger-Reusch, *o. c.,* t. I, pp. 29 et suiv., énumère les principaux jésuites qui ont soutenu le probabilisme avant 1650. La *Ratio studiorum* admet, ou au moins favorise le probabilisme. Cf. Duhr, *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu,* p. 210. Fribourg, e. B., 1896.

(3) Concina, *o. c.,* t. I, pp. 22 et svv. — Cependant cet auteur a le tort d'accuser Sanchez d'appliquer sans restriction le probabilisme aux questions sur les sacrements et sur la justice.

(4) Cellot *(De hierarchia et hierarchis libri IX,* p. 714. Paris, 1641) l'expose comme suit : « Nous devons apprendre la règle de notre foi des anciens Pères ; mais pour celle des mœurs, il faut la tirer des docteurs nouveaux. » Cette méthode ne peut évidemment pas être condamnée d'une manière générale. Souvent les Pères ont solutionné les questions morales en tenant compte des circonstances de temps et de lieu. C'est au moraliste critique de faire la part à ces facteurs externes, et de donner une solution conforme aux principes et à la nouvelle situation de fait.

révélation et la raison, qui se trouve à la base du philosophisme, est un fruit du nominalisme scolastique. Elle conduit peu à peu à la théorie du péché philosophique.

La casuistique.

Enfin, la casuistique contribue à créer des malentendus dans l'application du probabilisme. Elle s'inspire aussi du nominalisme ergoteur ; elle est très cultivée à la fin du XVI^e^ siècle par les théologiens espagnols. Ceux-ci apportent à son étude cet esprit de subtilité passionnée qui est un des traits caractéristiques du génie de leur race.

Pratique de la confession en France.

Avant les controverses jansénistes, la confession mensuelle ou hebdomadaire est peu connue en France. Il n'en est pas de même de la morale relâchée. Dès le commencement du XVII^e^ siècle, la faculté de théologie de Paris entreprend une campagne contre les théologiens laxistes. Le bénédictin Milhard, les jésuites Garasse, Bauny et Cellot sont successivement condamnés par elle (1). Ces auteurs accusent dans leurs ouvrages les défauts fondamentaux de leur école : l'abus du probabilisme et l'exagération du philosophisme et de la casuistique.

L'université de Paris et le laxisme.

Les docteurs de la Sorbonne ne condamnent pas le probabilisme en lui-même (2). Au contraire, comme le montrent les ouvrages de Gamaches, Isambert et Duval, un probabilisme modéré est soutenu dans les cours de l'université au commencement du XVII^e^ siècle (3). Quant à la méthode philosophique,

(1) Cf. D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, P. II, pp. 116, 238-241 ; t. III, P. I, pp. 28-35, 40-48.

(2) Voyez la condamnation de la proposition du P. Milhard sur la pratique illicite du mariage (*o. c.*, t. II, P. II, p. 116).

(3) GAMACHES (*Commentarii in Iam IIæ*, ad q. XIX, c. II, t. II, pp. 154 et svv.) soutient les thèses suivantes : 1) « Non tenemur in foro conscientiæ sequi probabiliorem partem, sed satis est absolute sequamur probabilem quæ peritis et doctis placeat, donec Ecclesia contrarium statuerit, aut prima illa opinio e scholis theologorum omnino explosa fuerit. 2) Sacerdos sive proprius, sive delegatus, potest contra suam ipsius opinionem absolvere pœnitentes, quos videt esse in opposita sententia, licet minus certa ac tuta, dummodo ea sit probabilis, habeatque aliquot authores catholicos ac peritos. » — ISAMBERT (*Disputationes in Iam IIæ*, De bonitate et malitia actuum humanorum, ad q. XIX, disp. IX, t. I, pp. 133 et svv.) discute plus longuement que Gamaches l'application du probabilisme aux différentes matières. Il ne connaît pas encore de formules précises. Le principe général s'énonce chez lui : « Quando circa honestatem vel obligationem operis alicujus sunt utrimque opiniones probabiles, quarum tamen altera est probabilior, potest voluntas in operando sequi probabilem, relicta etiam pro-

les docteurs la condamnent explicitement dans l'ouvrage du P. Cellot (1), et en pratique ils recourent le plus souvent à l'Écriture et à la tradition pour établir leurs théories (2). Enfin la casuistique ne les tente guère, et reste jusqu'alors inconnue parmi eux.

Il ne saurait être question ici d'énumérer toutes les erreurs soutenues par les premiers laxistes de France (3). Les jansénistes d'ailleurs, comme il est dit plus loin, les feront connaître, au moins celles qui se rencontrent dans les ouvrages condamnés des jésuites français. Notons seulement que la faculté de théologie, en censurant les ouvrages mentionnés, s'attache moins à frapper les propositions de morale laxiste qu'à atteindre les théories polémiques soutenues par les réguliers contre le clergé séculier. Comme il est encore dit plus loin, le jansénisme, en faisant sienne la lutte de l'université contre le laxisme, en étendra largement le terrain et y apportera des conceptions plus rigides, jusque-là étrangères aux théologiens de la Sorbonne.

Les théologiens et le laxisme.

En dehors des docteurs de Sorbonne, quelques théologiens éminents protestent contre la conduite indulgente des confesseurs envers les pénitents et contre la morale relâchée (4); mais leurs rares protestations se font à peine entendre avant les controverses jansénistes. La ferveur, provoquée par la renaissance religieuse, favorise l'extension de la pratique des sacrements et cache les tendances trop indulgentes. S. François de Sales,

S. François de Sales.

babiliori. » — Enfin A. Duval (*Commentarii in Iam IIæ*, Tractatus de actibus humanis, q. IV, art. XIII, pp. 113 et svv.) se montre le plus sévère des trois docteurs cités dans l'application du probabilisme. Le principe cependant est clairement énoncé par lui (p. 115) : « Non tenemur in foro conscientiæ sequi probabiliorem partem, sed satis est si absolute sequamur probabilem, quæ peritis et doctis placeat, licet quibusdam similiter doctis displiceat » — Ces trois docteurs s'appuient sur Navarre et Medina, auxquels Isambert ajoute Valentia « et alii plures S. Thomæ interpretes ».

(1) D'Argentré, *o. c.*, t. III, P. I, p. 45.

(2) Cf. les condamnations portées par la Sorbonne contre les auteurs cités, et Gamaches, *Commentarii in IIIam*, De sacramento Pœnitentiæ, t. III, pp. 527 et svv.

(3) On peut voir leur doctrine sur l'attrition et sur la satisfaction dans Escobar, *Universæ theologiæ moralis recentiores absque lit. sententiæ necnon problematicæ disquisitiones*, l. XII, XIV, XV, XVIII (t. II, pp. 130 et svv., 136 et svv., 256 et svv., 472 et svv.). Lyon, 1655; Launoi, *De frequenti confessionis et eucharisticæ communionis usu atque utilitate liber*. Paris, 1653.

(4) Cf. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 64.

dont le jansénisme se prévaudra, tout en se montrant difficile sur le choix d'un directeur de conscience, n'est pas exigeant pour les pénitents (1). Il ne paraît pas voir un obstacle dans les rechutes pour obtenir validement l'absolution. Il se contente de l'attrition, qui comporte toutefois un commencement d'amour envers Dieu. « La contrition, dit-il, (pourveu qu'elle soit vraye), pour petite qu'elle soit, et surtout estant jointe à la vertu des sacremens, nous purge suffisamment du péché. »

. . .

La communion fréquente d'après le concile de Trente.

Le jansénisme moral cherchait aussi à réformer l'usage de l'eucharistie en vigueur à son époque. En réalité, à partir de la fin du XVI[e] siècle, celui-ci avait pris une extension considérable dans la vie chrétienne. Ce changement fut provoqué d'abord par la réforme préconisée par le concile de Trente. Celui-ci exprime notamment le vœu de voir communier sacramentellement à chaque messe tous les fidèles qui y assistent. Il leur ordonne cependant de communier « avec grande révérence et sainteté », leur rappelant les paroles de S. Paul : « *qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini.* » En conséquence, il donne le précepte du même apôtre : « que l'homme s'éprouve soi-même avant de communier. » Or « d'après la coutume de l'Église, cette épreuve nécessaire consiste en ce que personne, ayant la conscience chargée d'un péché mortel, ne s'approche de l'eucharistie avant de s'être confessé, quelque contrition qu'on pourrait avoir ». Le concile approuve cette pratique, et même l'impose aux laïcs comme aux prêtres. Enfin le concile insiste également sur les avantages de la communion : elle nous fait participer à la vie divine, elle nous purifie des péchés véniels et nous prémunit contre les fautes mortelles (2).

D'après le *Catéchisme du concile de Trente.*

Le *Catéchisme du concile de Trente* (3) vulgarise ces directions du concile sans insister sur l'appel à la fréquente com-

(1) Cf. *Introduction à la vie dévote*, P. I, c. VI-VIII, XX.

(2) Cf. Les décrets du concile, sess. XIII, c. II, VIII; sess. XXII, c. VI.

(3) P. II, c. IV. De Eucharistiæ sacramento, n[os]. I, XLVII et svv. — Sur l'attitude de Rome relativement à la communion fréquente, voyez l'article de Dublanchy sur la *Communion eucharistique*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, c. 534-535.

munion. Il ordonne aux prêtres de rappeler souvent à leurs fidèles les fruits immenses qu'ils peuvent retirer de la communion ; mais il ne donne aucune indication pratique pour en règler l'usage fréquent (1). Comme conditions indispensables à la communion, il exige la faculté de discerner le pain eucharistique des autres nourritures, d'après le précepte de S. Paul qui nous avertit « de discerner le corps du Seigneur ». Ce pouvoir de discernement consistera cependant moins à soulever des discussions oiseuses qu'à adorer le Seigneur réellement présent sous les espèces eucharistiques. Comme seconde condition, il faut que le communiant vive en paix avec le prochain. Puis, la conscience souillée d'un péché mortel doit être préalablement purifiée par la contrition et l'absolution sacramentelle. Enfin le communiant se pénètrera de l'indignité de l'homme et de la grandeur de Dieu.

S. Charles, promoteur de la communion fréquente.

La rénovation religieuse qui suit le concile de Trente, suscite les grands promoteurs de la communion fréquente. Le plus illustre et le plus célèbre d'entre eux est S. Charles Borromée. Les réformes qu'il édicte sur l'usage de la communion, s'inspirent de cet enthousiasme religieux et de cette fidélité à réaliser en pratique la réforme préconisée par le concile de Trente, qui caractérisent toute son œuvre. Au concile de Milan de 1565, il décide d'éloigner de la communion les pécheurs publics, aussi longtemps qu'ils n'ont pas commencé une meilleure vie ; il y ordonne d'instruire les enfants en vue de leur première communion. Au troisième concile de Milan, tenu en 1583, il insiste sur le devoir qu'ont les prédicateurs et les curés d'exhorter les chrétiens à s'approcher de l'eucharistie pendant chaque messe, d'après le vœu du concile de Trente. A cet effet, il leur recommande d'invoquer l'exemple des premiers chrétiens, la doctrine des Pères les plus graves et celle du *Catéchisme du concile de Trente*. Enfin, en 1585, à l'occasion de son quatrième concile, il exprime le vœu de voir s'introduire parmi ses ouailles l'usage général de la communion au moins hebdomadaire (2).

(1) A cette époque, l'expression « usage fréquent de la communion » ou « communion fréquente » a un sens très élastique. Certains conciles l'emploient pour désigner la communion de tous les deux ou trois mois, tandis que plusieurs auteurs spirituels l'entendent de la communion mensuelle ou hebdomadaire.

(2) Cf. RATM., t. V, c. 150 155.

Exhortations des évêques de France à la communion.

En France, les évêques adressent à leur clergé et aux fidèles les mêmes exhortations à communier plus fréquemment. Lors de l'assemblée générale du clergé, tenue à Melun en 1579, les évêques ordonnent aux curés d'exhorter le peuple à la fréquente communion, et en particulier d'insister sur l'obligation de la communion pascale ; ils s'inspirent des mesures édictées par S. Charles et décrètent que les pécheurs publics ne peuvent être admis à la communion avant qu'ils n'aient corrigé leurs mœurs; d'après une troisième décision, les enfants qui se préparent à la première communion, doivent être préalablement instruits dans la foi et connaître l'usage et les fruits du sacrement (1). Les conciles provinciaux de Bordeaux en 1574, de Reims en 1583, de Bourges en 1584, d'Aix en 1585 exhortent d'une manière générale à la communion fréquente (2).

Double tendance.

Ces appels officiels du haut clergé sont répétés par les théologiens et les directeurs de conscience. Ceux-ci s'efforcent en outre de régler la pratique de la communion fréquente. Deux tendances se font jour parmi eux. La première se caractérise par sa sévérité relative. Elle s'inspire en partie des conceptions répandues à cette époque, et mettent à l'avant-plan des considérations sur la grandeur du Dieu eucharistique et sur l'indignité de l'homme pécheur. A cette tendance se rattache S. François de Sales. D'une manière générale, cet auteur recommande la communion hebdomadaire et accorde certaines facilités aux personnes mariées. Moyennant le consentement du directeur spirituel, il permet la communion quotidienne aux âmes, qui se trouvent dans des dispositions plus parfaites. Voici comment il résume lui-même sa manière de voir :

S. François de Sales.

« Pour communier tous les huit jours, il est requis de n'avoir ni péché mortel ni aucune affection au péché véniel, et d'avoir un grand désir de se communier ; mais pour communier tous les jours, il faut outre cela avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations et que ce soit par advis du père spirituel » (3).

(1) *Ibid.*, c. 101 et suiv. — Les curés ne peuvent pas admettre à la communion les « convictos concubinarios, fœneratores, blasphemosque juratores aut alios publice peccantes ».

(2) *Ibid.*, c. 142, 114, 121-125, 137. — Remarquer la sévérité avec laquelle le concile de Bourges traite les personnes mariées *(ibid.*, c. 125). Elle rappelle le n° LXI du *Catéchisme du concile de Trente.*

(3) *Introduction à la vie dévote*, Part. II, ch. XVIII-XIX.

Les théologiens de la compagnie.

Cette tendance relativement sévère se constate encore chez les grands théologiens de la compagnie de Jésus, tels que Tolet, Suarez, Lugo (1). Mais ceux-ci se laissent guider principalement par le respect que les jésuites professent envers toute autorité qu'ils reconnaissent. En effet, ils s'efforcent de justifier par des arguments théologiques la règle XXVI[e] des *Regulæ sacerdotum,* qui enjoint au confesseur d'avertir les fidèles, particulièrement les personnes mariées, de ne pas s'approcher de l'eucharistie plus d'une fois par semaine (2). De là ils apportent à l'usage de la communion fréquente des limites assez étroites, surtout pour les personnes mariées.

La communion quotidienne préconisée en Espagne.

A côté de ces théologiens et de ces directeurs sévères, cette période voit surgir, particulièrement en Espagne, de nombreux défenseurs de la communion quotidienne. Certes, à toutes les époques, la vie chrétienne avait été représentée comme une lutte perpétuelle contre le mal. Mais entraîné au combat par des luttes séculaires contre les Maures et les hérétiques, et poussé par son tempérament ardent, le peuple espagnol en vient facilement à se représenter, dans une forme plus vive, la vie religieuse individuelle comme un combat. Les principaux moyens de sanctification sont conçus par lui en fonction de cette idée principale. Ses théologiens et ses réformateurs s'emparent de l'idée que lui soumettent la renaissance religieuse et plus particulièrement le concile de Trente, et qui représente l'eucharistie comme une « nourriture spirituelle et réconfortante », un remède pour le combat. Le combat de la vie spirituelle recommençant chaque jour, on en arrive aisément à conclure que, pour ne pas succomber, il faut reprendre tous les jours des forces nouvelles.

Doctrine d'Ant. de Molina.

La doctrine de ces défenseurs de la communion quotidienne est exposée entre autres dans l'ouvrage du chartreux, Antoine de Molina, intitulé : *L'Instruction des prêtres* (3). Ce livre est

(1) Voir DUBLANCHY, *art. cit., l. c.,* col. 535-536.

(2) « Ut pium est ad frequenter communicandum fideles exhortari, ita quos ad id propensos viderint, admonere debent ne crebrius quam octavo die accedant, præsertim si matrimonio sint conjuncti ».

(3) Antoine de Molina († 1612) fut religieux à la Chartreuse de Miraflorez, près de Burgos, en Castille. — L'ouvrage, dont il est question, porte le titre espagnol : *Instruccion de sacerdotes en que se les dá doctrina muy importante para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal y para exercitarle debidamente.* L'année de sa publication, il compta sept éditions. Peu après son

traduit en plusieurs langues et exerce, dès son apparition, une influence considérable. Il commence à peine à se répandre en France, que sa doctrine y provoque les protestations d'Arnauld et les controverses jansénistes sur la fréquente communion. Ainsi, comme le débat sur la grâce, les longues et violentes polémiques sur la pratique de la communion sont provoquées, au moins occasionnellement, par une tendance venue de l'étranger. Cette fois, ce sont les ennemis de Port-Royal qui l'introduisent en France pour l'opposer à la pratique préconisée par Saint-Cyran. De même que la doctrine de Jansénius constitue la base théologique de la théorie du renouvellement intérieur, prêchée par Saint-Cyran, ainsi la doctrine de Molina répond aux aspirations de certains directeurs de conscience et justifie la pratique qu'ils adoptent. Son importance.

Quelles sont les idées de Molina sur la communion fréquente, et quelles règles pratiques préconise-t-il relativement à son usage ? La réponse à cette double question met vivement en lumière le point de départ des controverses provoquées par le livre d'Arnauld.

Molina considère la communion comme un remède efficace et unique pour entretenir la ferveur religieuse dans le cœur du chrétien. Voici comment il s'exprime : Son point de vue.

« Le démon veut nous empêcher de communier souvent parce qu'il sait que, ce remède et ce secours manquant à nos âmes, c'est comme une nécessité qu'elles tombent aussitôt dans la sécheresse, dans la langueur »... Et ailleurs il dit : « Il faut une bonne nourriture pour prendre de nouvelles forces » (1).

L'auteur s'attache ensuite à établir la nécessité de la communion fréquente. De nombreux textes de l'Écriture, tant de l'ancien que du nouveau testament, forment ses preuves principales. Il en appelle à la pratique de l'Église primitive et à la doctrine de « tous les saints qui conseillent la fréquente communion aux fidèles, sans les assujettir à aucune observation ni Principe général.

apparition, il fut traduit en latin, en flamand, en français, en italien, en allemand. Il est renvoyé ici à la traduction française de Bidet : *L'instruction des prêtres, tirée de l'Écriture sainte, des saints Pères et des ss. Docteurs de l'Église... Composée en Espagnol par D. A. de Molina, Chartreux*. Paris, 1676.

(1) *O. c.*, pp. 793, 796.

limitation de temps ou de jours » (1). Le concile de Trente, ajoute Molina, a confirmé cette règle antique.

Règles pratiques.

Pour ce qui concerne l'application pratique de ce principe, les personnes qui vivent dans le monde doivent s'en référer à leur confesseur. Celui-ci examinera l'intention de la personne qui désire communier fréquemment, de peur qu'elle ne s'y porte par vanité ; il tiendra compte de l'état social de ses pénitents ainsi que de leurs obligations réelles, afin qu'ils puissent s'approcher souvent de l'eucharistie sans manquer à leurs devoirs ; car « l'obéissance est meilleure que le sacrifice ». Le confesseur enjoindra aussi à quiconque veut communier une fois par semaine de s'y préparer pendant une demie heure et de faire une action de grâces toute aussi longue (2). Mais que le confesseur prenne garde aux fruits que son pénitent retire de la communion ; comme dit Molina :

« qu'il s'applique toujours avec attention à découvrir le fruit que son pénitent reçoit de sa participation des sacrements : car s'il s'aperçoit que cet usage fréquent qu'il en fait soit sans fruit, qu'il n'y apporte pas le respect et la révérence qu'il doit, ou qu'il s'en approche et le reçoive avec froideur et par coutume, il doit l'avertir d'y prendre garde et de retrancher de ses communions fréquentes » (3).

Toutefois si le désir d'avancer dans la vie spirituelle persiste malgré le peu de fruit apparent, le pénitent ne devra pas diminuer le nombre de ses communions.

Les péchés constituent-ils un obstacle à la communion fréquente ? Molina répond :

« Selon la doctrine des saints, on ne doit point retrancher la communion pour des péchés légers et véniels ». Même « qu'un pénitent ait commis un ou plusieurs péchés mortels, pourvu qu'il soit vraiment contrit et repentant, et qu'il désire sincèrement de s'en corriger, on ne doit point lui refuser la communion les jours qu'il a accoutumé de la recevoir ». Le confesseur en effet doit témoigner aux pécheurs « la charité, la douceur et la bonté avec laquelle Jésus lui-même les recevait » (4).

(1) *Ibid.*, p. 812.
(2) *Ibid.*, pp. 830-832.
(3) *Ibid.*, p. 835.
(4) *Ibid.*, pp. 836, 839.

Pour ce qui concerne le respect dû au sacrement, Molina soutient que

« la fréquentation du sacrement ne diminue pas le respect et la révérence avec laquelle (*sic*) on doit le recevoir ; au contraire, elle l'augmente à proportion qu'on s'en approche souvent. Ce qui est vrai au moins de la part du sacrement » (1).

Cependant l'auteur concède que l'habitude de communier fait perdre quelquefois le respect dû au sacrement. De même

« les saints disent qu'il est quelquefois louable et même avantageux de s'abstenir par respect et par humilité de ce saint sacrement, mais cela ne se doit entendre que des personnes qui jugent des choses de Dieu comme des choses du monde, et qui perdent le respect à mesure qu'ils s'en approchent plus souvent, parce qu'ils ne font que par habitude et par coutume et sans y apporter la préparation de cœur et l'attention d'esprit qu'elles demandent » (2).

Dans ce cas, il faudrait évidemment s'abstenir de la communion.

D'après Molina, il n'y a que deux manières de commettre des excès dans la communion fréquente : la première, en communiant plus d'une fois par jour, ce qui est contre l'ordonnance de l'Église ; la seconde, en négligeant les dispositions requises. Par rapport à celles-ci, le chrétien remarquera qu'il est impossible d'acquérir des dispositions qui le rendent « digne » de recevoir Dieu ; celles-ci ne sauraient donc être requises. Il devra uniquement être exempt de tout péché mortel, et s'efforcer de se rendre de plus en plus parfait (3).

Conclusion

Voici les conclusions de Molina :

« Il serait à désirer que tous les chrétiens communiassent tous les dimanches, ou une fois chaque semaine et qu'il ne fut permis à pas un, quelque grand pécheur qu'il put être, de différer plus de huit jours la communion ... A l'égard des personnes dont la vie est reglée et recueillie, qui ont soin de conserver leur con-

(1) *Ibid.*, p. 839.
(2) *Ibid.*, p. 842.
(3) *Ibid.*, pp. 843-845.

science nette de tout péché mortel et d'éviter même les véniels, qui font une profession particulière de s'avancer dans la piété et dans la vertu : on peut et on doit leur permettre de communier deux fois la semaine, encore qu'elles ne soient pas fort mortifiées, ni fort avancées dans la vie spirituelle, pourvu qu'elles désirent et qu'elles tâchent effectivement de l'être... Pour ceux qui sont un peu plus avancés, qui sont déjà accoutumés aux exercices de la retraite, de la prière et d'autres pratiques saintes, et qui font une profession particulière de la vie spirituelle, je n'estime pas qu'il y ait de l'excès pour eux à communier trois fois dans chaque semaine ». Enfin pour la communion quotidienne « il n'est point nécessaire que la personne soit déjà confirmée en grâce et en sainteté, ni élevée au comble de la perfection, comme quelques-uns se l'imaginent. Il suffit qu'elle y aspire ; qu'elle le désire sincèrement ; qu'elle veille soigneusement sur elle-même ; qu'elle s'applique à purifier son cœur dans la prière et dans le recueillement ; qu'elle veuille se disposer pour communier tous les jours ; et qu'elle le puisse faire sans manquer aux obligations de son état et de sa profession » (1).

Relation entre la doctrine et la pratique.

Telles sont, par rapport à l'usage de la communion, les doctrines qui se répandent en France à partir du concile de Trente jusqu'à la veille des controverses jansénistes. Elles exercent, on le conçoit facilement, une grande influence sur la pratique de l'eucharistie. On aurait tort cependant de s'appuyer uniquement sur les doctrines pour se former une idée exacte de la pratique. Car la réalisation d'une doctrine ne se fait pas sans devoir briser une certaine résistance, qui lui fait perdre de sa vigueur. Pour pouvoir être mises en pratique, les doctrines sur la communion fréquente durent vaincre les préjugés du clergé et l'indifférence des fidèles.

Pratique de la communion : les jésuites.

Comme pour la confession, ce furent les jésuites qui contribuèrent le plus à répandre la communion mensuelle et hebdomadaire (2). Mais la doctrine de leurs grands théologiens les empêchaient d'aller plus loin. Au XVI^e^ siècle, on entend le P. Canisius élever des protestations contre l'usage de la com-

(1) *Ibid.*, pp. 852, 865.

(2) *Imago primi sæculi societ. Jesu*, pp. 377-379 ; Dublanchy, *art. cit.*, *l. c.*, c. 535-536.

munion presque quotidienne qui s'introduisait au Pays-Bas (1). Dans leurs collèges, les élèves ne communient pas plus souvent qu'une fois par mois, tandis que les « scholastiques » et les frères communient tous les huit jours (2).

La réforme en France et la pratique de la communion.

Les grands réformateurs qui travaillent à la rénovation religieuse en France, ne s'attachent pas plus que les jésuites, à introduire la communion quotidienne. Sauf quelques rares exceptions, ils n'ont guère une culture théologique développée. Ils obéissent spontanément et généreusement à cet entraînement pour la réforme, et se mettent à pratiquer et à prêcher le renouvellement par la pénitence. Ce qui frappe dans leur conduite et leur prédication, c'est l'insistance qu'ils mettent à se pénétrer de leur faiblesse et de leur misère morales, et à exciter en eux l'ardeur de la charité divine. Une considération trop exclusive de l'indignité de l'homme les éloigne plutôt de la grandeur du Dieu eucharistique ; l'idée de l'eucharistie, nourriture réconfortante, qui contrebalance efficacement cette crainte, ne se présente pas encore à leur esprit comme motif déterminant.

Les fidèles.

Quant à la pratique des fidèles, les controverses jansénistes révèleront bientôt que dans les paroisses les plus peuplées de Paris, le chiffre annuel des communions ne s'élève pas au delà de vingt mille, tandis que celui des communions hebdomadaires n'atteint pas deux cents (3).

III

Conflits gallicans au XVI^e^ et au XVII^e^ s.

La fin du XVI^e^ et tout le XVII^e^ siècle sont marqués en France par des polémiques très graves entre ceux que l'on appelle les « ultramontains » et les tenants des doctrines gallicanes. Deux

(1) Cf. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, pp. 438-442. Fribourg, e. B., 1907 ; *Ibid.*, t. II, P. II, pp. 44 et svv. Fribourg, 1913.

(2) FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France. Des origines à la suppression*, t. II, pp. 187, 201, 209. Paris, 1913.

(3) Cf. *Apologie de M. Arnauld contre les remarques judicieuses sur le livre de la fréquente communion*, p. 151. — On rencontre trop rarement des données exactes sur la pratique ; les auteurs citent les décisions conciliaires ou synodales, mais ne soufflent mot de leur mise en pratique. Voir par exemple LAUNOI, *De freq. conf. et euchar. comm. usu liber*, Paris, 1653 ; AULAGNE, *La réforme catholique du dix-septième siècle dans le diocèse de Limoges*. Paris, 1906 ; PRUNEL, *Sébastien Zamet*. Paris, 1912, etc.

puissances entrent en lutte pour s'assurer la suprématie : le pouvoir civil et le haut-clergé d'une part, la papauté d'autre part.

Leurs causes.

Le progrès de l'absolutisme royal et la conscience que la nation prenait de sa liberté faisaient naître des aspirations et des conceptions nouvelles. Toute immixtion d'une autorité étrangère devenait de plus en plus indésirable, et on cherchait à s'y soustraire autant qu'on le savait. Le pouvoir royal se dégageait de la juridiction du pape dans les affaires temporelles, et s'ingérait de plus en plus dans les affaires spirituelles de ses sujets au point de dominer l'Église dans son État. Le haut clergé entendait gouverner le peuple d'après les aspirations nationales ; il entrait en lutte avec les ordres religieux et combattait les privilèges que les papes leur avaient accordés ; il s'efforçait de s'attribuer un rôle plus considérable dans l'administration de l'Église universelle. Cette dernière prétention des évêques était née de l'impuissance qu'avait semblé manifester longtemps la cour romaine à se réformer et à réformer l'Église ; cette impuissance avait diminué la confiance du haut-clergé dans la papauté.

De leur côté les papes vivaient du souvenir de la grande république chrétienne du moyen âge. Ils nourrissaient encore l'idée de se soumettre tous les esprits et de grouper étroitement dans une seule Église, gouvernée par un seul chef, les catholiques vivant dans des conditions sociales ou des états politiques les plus différents. Les théologiens dévoués à la papauté revendiquaient hautement la puissance absolue et illimitée du pape dans les affaires spirituelles et son pouvoir indirect sur le gouvernement temporel, auquel le roi lui-même ne peut se soustraire. De plus, les théories révolutionnaires qui se faisaient jour sur la constitution interne de l'Église, provoquaient chez certains catholiques une réaction, qui avait pour résultat de mettre en lumière le rôle du pape comme docteur infaillible de l'Église universelle.

Le gallicanisme épiscopal.

Les controverses agitées en France portaient sur la primauté romaine, sur son origine et sur son extension. D'abord pour ce qui concerne le gallicanisme épiscopal ou des ecclésiastiques (1),

(1) Ainsi que G. Hanotaux (Introduction au *Recueil des Instructions données aux ambassadeurs*, etc., Rome, t. I, pp. L et svv. Paris, 1888), les historiens distinguent le gallicanisme épiscopal, qui se confond le plus souvent avec le gallicanisme théologique, le gallicanisme parlementaire et le gallicanisme royal. — Sur les controverses gallicanes voir l'article *Gallicanisme*, publiée par M. Dubruel et H. Arquillière, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, d'A. Alès, t. II, c. 193-272.

un premier conflit s'engagea à l'occasion du livre de Richer : *De ecclesiastica et politica potestate libellus* (1611) (1). Richer († 1631) était un caractère tout d'une pièce, qui avait jadis été ultramontain jusqu'à l'excès, mais que l'horreur du tyrannicide et des guerres civiles avait retourné d'un coup, en 1592, vers le gallicanisme politique et contre l'infaillibilité pontificale. Les discussions solennelles, organisées par les dominicains étrangers venus à Paris pour le chapitre général de 1611, et portant sur l'infaillibilité pontificale, amenèrent la publication de son petit ouvrage. Voici comment un historien moderne (2) en résume la conception : Richer.

« La juridiction ecclésiastique, bloc infrangible, comprenant à la fois pouvoir de sanctifier les fidèles, de les instruire et de les gouverner, est dans le corps entier de l'Église comme la puissance de voir dans l'homme vivant; mais aussi, comme la vue, elle ne peut s'exercer, pour le bénéfice du corps entier et sous sa dépendance, que par un organe approprié : la hiérarchie instituée par le Christ. Cette hiérarchie l'*Ecclesia sacerdotalis*, est constituée par la communication à certains hommes du sacerdoce même du Sauveur : communication *égale* pour tous, de manière pourtant que les uns succèdent aux apôtres (les évêques), les autres seulement aux soixante-douze disciples (les prêtres). Dans ces derniers une partie des pouvoirs inhérents à ce divin sacerdoce a été, par Jésus-Christ même, pour le bon ordre, et hors les cas de nécessité, liée ou paralysée ; cependant quiconque participe au sacerdoce du Seigneur est *juge nécessaire* de la foi (au moins par consentement tacite aux enseignements épiscopaux) et conseiller nécessaire pour le règlement de la discipline. Dans les successeurs des apôtres, la puissance sacerdotale ne subit pas d'autre restriction que les limitations volontairement consenties par les évêques au bénéfice du pontife romain (chef secondaire, analogue, accidentel, ministériel, d'une Église dont Jésus-Christ est le seul chef essentiel), afin de mieux assurer l'unité ou la *monarchie* voulue par le divin Fondateur. La *monarchie* dans chaque diocèse,

(1) Cf. D'Argentré, *Collectio*, t. II, P. II, pp. 43-49, 59 et svv.; 298 et svv.; Dupin, *Hist. eccl.*, t. I, pp. 378 et svv., 400-424; Feret, *La Faculté de théologie de Paris*, t. IV, pp. 1-24, Paris, 1906; M. Dubruel, *art. cité, l. c.*, c. 226-227. Sur Richer on peut consulter l'ouvrage d'Éd. Fuyol, *Edmond Richer*, 2 vol. Paris, 1876.

(2) Dubruel, *l. c.*

comme dans l'Église entière, est la forme de l'État, du principat (nous dirions aujourd'hui, du *pouvoir exécutif)*; au contraire, le gouvernement, *regimen (pouvoir législatif),* est *aristocratique :* il s'exerce par le synode de l'Église locale, par le concile dans la chrétienté ».

Ses condamnations.

Ces théories radicales de Richer suscitèrent une forte opposition. Le *Libellus* fut condamné par le concile de Sens en 1612, et l'auteur, d'abord déposé comme syndic de la faculté, fut cassé par Richelieu. Ce qui choqua surtout le clergé et les théologiens français, ce fut la thèse révolutionnaire de Richer sur l'origine humaine de la primauté du pape, ou, si l'on veut, sur la constitution originelle de l'Église.

Marc-Ant. de Dominis.

Quelques années plus tard, en 1617, la faculté de théologie condamna cette même thèse dans un ouvrage de Marc-Antoine de Dominis (1). Cet apostat se prévalut de Richer; mais en fait, il alla beaucoup plus loin dans ses affirmations. Non seulement il nia l'origine divine de la primauté de S. Pierre ; non seulement il établit l'égalité absolue entre tous les apôtres et leurs successeurs ; mais encore il accorda la première place dans la fondation et dans le gouvernement de l'Église romaine à l'apôtre des gentils, S. Paul. Partant de ces prémisses, de Dominis donna libre cours à ses sentiments de haine et combattit tous les droits que la papauté s'attribuait.

Le gallicanisme et la faculté de théologie.

Le pouvoir indirect.

La faculté ne suivit donc pas Richer dans toutes ses affirmations. Cependant malgré la présence de quelques ultramontains influents tels qu'André Duval, elle ne s'engagea pas dans le courant opposé. D'abord elle refusa d'admettre que la puissance spirituelle s'étende sur le temporel des rois, surtout au point de pouvoir les en dépouiller, même indirectement. Telle fut la signification de la condamnation qu'elle porta successivement contre le *De rege et regis institutione* de Mariana († 1624) et le

(1) Marcantonio de Dominis († 1624), ancien jésuite, archevêque de Spalatro, en Dalmatie, fut accusé d'hérésie en 1615. Il s'enfuit à Venise, puis à Londres, où il publia *De republica christiana libri X,* t. I (1617). Il retourna à Rome en 1622 où il mourut deux ans après. De Dominis avait une érudition immense ; mais son ambition et sa rancune le poussaient sur la voie de la révolte. — Pour sa doctrine qui est exposée ici cf. *o. c.*, l. I-IV. — Voyez aussi les condamnations des facultés de théologie de Paris (D'ARGENTRÉ, *Collectio,* t. II, P. II, pp. 103-109) et de Cologne (*ibid.*, t. III, P. II, pp. 191-230). La comparaison entre ces deux condamnations éclaire singulièrement les préjugés des docteurs de Paris.

Tractatus de hæresi, schismate, apostasia, sollicitatione in sacramento pœnitentiæ et de potestate Summi Pontificis in his delictis puniendis d'Antoine Santarel († 1649) (1). De même, au concile de Sens de 1612, le *Libellus* de Richer ne fut condamné que « sous réserve des droits de la couronne et de nos libertés », et ainsi le clergé se mit du côté de la faculté.

Les droits de l'Église romaine.

Ensuite la faculté considérait comme Richer que le concile de Constance (1414) avait été célébré dans les formes. Comme Richer aussi elle concluait de là à la supériorité du concile sur le pape. En 1611, le syndic trouva chez ses collègues beaucoup de partisans pour appuyer son opposition contre la thèse des dominicains. Dans la condamnation de l'ouvrage de Marc-Antoine de Dominis, la faculté censura bien cette proposition : « la plénitude du pouvoir est donnée à toute l'Église » ; elle y reconnut à l'Église romaine une juridiction de droit divin sur les autres Églises ; mais dans l'un comme dans l'autre cas, elle ne se prononça pas sur la forme simplement monarchique de l'Église (2).

Le régicide.

La thèse gallicane contre le régicide semble avoir été presque universellement admise par les théologiens français. Les jésuites furent forcés de l'admettre à la suite des arrêts du parlement contre les livres de Mariana, Bellarmin et Suarez (3). Ils le firent d'ailleurs de bon cœur. Quant à la supériorité du concile sur le pape, cette théorie ne fut pas très discutée ; car par suite de la question successorale et de l'assassinat de Henri III, l'attention fut appelée plutôt sur la dépendance du roi vis-à-vis

La supériorité du concile sur le pape.

(1) D'Argentré, *o. c.*, t. II, P. II, pp. 30 et svv., 212-218, 252 et svv. La faculté condamna aussi une défense du P. Mariana (*ibid.*, pp. 37 et svv.) et se proposa de condamner un livre du P. Becan (*o. c.*, pp. 64 et svv.). — Le P. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton 1564-1626*, t. III. Lyon, 1876, expose longuement la lutte de la compagnie contre les richéristes.

(2) D'Argentré, *o. c.*, t. II, P. II, pp. 103-110. Voir les propositions XXXIX, XXII. La censure de la proposition XII est équivoque aussi : « Est schismatica quatenus vult Ecclesiam universalem *secundum se totam* esse aristocraticam ».

(3) *Ibid.*, pp. 19-37, 86-91, 206-207 et la lettre adressée aux jésuites pp. 53-58. (Voyez aussi pp. 203-206). — Il s'agit du traité de Bellarmin : *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus adversus Guil. Barclaium.* Rome, 1610, et de l'ouvrage de Suarez : *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ adversus angelicanæ sectæ errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis.* Cologne, 1614.

du pape dans le gouvernement temporel. Cependant il faut remarquer que le *Libellus* de Richer ne fut pas attaqué sur ce point, même par ceux qui masquaient leurs opinions.

Le gallicanisme parlementaire. Pithou.

Le gallicanisme parlementaire fut codifié en 1594 dans un opuscule de Pierre Pithou, dédié à Henri IV : *Les libertez de l'Église gallicane*. Quatre-vingt-trois propositions y énumèrent les différentes libertés de l'Église nationale de France, mais elles se rattachent toutes, d'après Pithou, à deux principes fondamentaux (1) :

« Les particularitez de ces libertés pourront sembler infinies et néantmoins estant bien considérées se trouvent dépendre de deux maximes fort connexes que la France a toujours tenues pour fort certaines. La première est que les papes ne peuvent rien commander, ny ordonner, soit en général ou en particulier de ce qui concerne les choses temporelles ès pays et terres de l'obéissance et souveraineté du Roy très chrestien ; et s'ils y commandent ou statuent quelques choses, les subjets du Roy, encore qu'ils fussent clercs, ne sont tenus de leur obéir pour ce regard. La seconde, qu'encore que le pape soit recogneu pour souverain ès choses spirituelles, toutefois en France la puissance absolue et infinie n'a point lieu, mais est retenue et bornée par les canons et règles des anciens conciles de l'Église receus en ce Royaume ».

Doctrine générale des parlementaires.

En pratique, les parlements se contentaient d'affirmer que, dans le temporel, le roi est indépendant par rapport à l'autorité spirituelle et que toute la discipline extérieure de l'Église nationale est en quelque manière de leur ressort. Le roi possède, suivant eux, le souverain pouvoir sur les biens temporels et sur la discipline de l'Église. Enfin le pouvoir spirituel du pape doit être limité par les canons des anciens conciles reçus par l'Église de France.

Le gallicanisme royal.

Ces principes gallicans, professés par les parlementaires, les rois les exploitent souvent à leur profit. Sur les instances de la cour, le parlement porte des arrêts contre les livres de Mariana, Bellarmin, Suarez, Santarel, qui traitent du pouvoir des papes sur les rois ; il défend à la faculté de théologie de procéder contre le *Libellus* de Richer, parce qu'il soutient la

(1) Maximes IV-V. — E. Dupin (*Hist. eccl.*, t. I, pp. 576-599) reproduit toutes les maximes.

théorie politique gallicane ; il impose aux jésuites de France de se rallier à quatre propositions qui résument les prétentions gallicanes.

Richelieu

Sous le ministère de Richelieu la réaction gallicane est très accentuée. La politique de concentration à outrance que poursuit ce ministre omnipotent, le fait empiéter maintes fois sur les droits de l'Église romaine. Il fait confirmer par le clergé, la faculté de théologie et tous les ordres religieux, un nouveau règlement sur le mariage des princes (1) ; il porte des lois sur les mariages clandestins ; il réduit les annates et se fait octroyer par le clergé des contributions considérables, non consenties par le pape ; enfin, avec son consentement, Pierre et Jacques Dupuy publient un commentaire de l'ouvrage de Pithou : *Traitez des droits et libertez de l'Église gallicane* et *Preuves des libertez de l'Église gallicane* (1636-1639) (2).

La satire de l'*Optatus Gallus*.

Ces empiétements répétés sur la juridiction du pape provoquent des interprétations malveillantes. Le bruit se répand qu'avec le concours d'un érudit, le cardinal prépare à son profit l'établissement d'un patriarcat national. Claude Hersent, prêtre de l'Oratoire, prend la chose au sérieux et en fait, sous le pseudonyme d'*Optatus Gallus*, une satire très aigre (1639). Richelieu ému pousse le parlement, plusieurs évêques et quelques écrivains à s'opposer à l'*Optatus*. Quatre écrits paraissent successivement pour montrer l'inanité des craintes du nouvel Optat. Ceux de de Marca († 1662) et de Rabardeau († 1648) sont les plus connus. Ces deux écrits, irrespectueux de l'autorité du pape, déplaisent tant à Rome, qu'ils sont sévèrement condamnés par le Saint-Office (3).

Griefs de la papauté d'après Scotti, vers 1641.

Dans une relation très étendue sur l'état de l'Église de France (4), Scotti, le nonce du pape à Paris, formule comme

(1) RATM, t. V, c. 693-714.

(2) Ces auteurs furent lâchés par Richelieu, probablement sous la pression de l'opposition.

(3) Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 150-153 ; DUPIN, *Hist. eccl.*, t. I, pp. 624 et svv. ; REUSCH, *Der Index*, t. II, pp. 362 et svv.

(4) Elle est datée du 5 avril 1641 et porte le titre suivant : *Relazione della Nunziatura di Francia di Monsig. Scotti, vescovo del Borgo san Domenico, Nuntio della Stà di Nstro Sigr. Papa Urbano VIII alla Mtà del Re Xmo Ludovico XIII.* A Rome il en existe une copie à la bibl. Chigi (ms. N. III. 15) et une autre à la bibl. Corsini (ms. 491, f. 1-45v). Nous renvoyons à la copie de la bibliothèque Corsini.

suit les griefs de la papauté à l'adresse des gallicans : La cour de Paris a ouvertement méconnu les droits du Saint-Siège par plusieurs actes, dont il énumère les suivants : la condamnation du livre du P. Santarel (1), la déclaration de nullité du mariage de Gaston d'Orléans avec la princesse Marguerite de Lorraine (2), la nouvelle législation sur les mariages clandestins (3), les empiétements sur les biens temporels de l'Église (4). Des évêques et des ordres religieux ont donné lieu au mécontentement de l'Église romaine (5). En fait peu de personnages influents sont dévoués au Saint-Siège ; parmi eux Scotti nomme les évêques de Lisieux, de Beauvais et de Senlis, « qui se trouvent en rapport continuel avec le cardinal de la Rochefoucauld » (6), et les docteurs de la faculté de Paris, Hallier, Le Maître et Robert Duval, neveu d'André Duval (7). Les réguliers, continue le nonce, n'ont pas beaucoup d'influence. Deux oratoriens, les PP. Bertin et Morin, sont très dévoués au Saint-Siège (8). Quant aux jésuites, ils ne sont guère ardents contre le gallicanisme, désireux « *di non perder appresso i ministri reggii* » (9).

Conflit entre séculiers et réguliers.

Objet du conflit.

Mais la France ne voit pas seulement surgir des luttes sur le pouvoir du pape et sur les relations entre l'Église et l'État ; elle assiste aussi à des polémiques violentes entre le clergé séculier et les réguliers. Trois points sont en litige : l'assistance à la messe paroissiale, l'approbation des confesseurs et prédicateurs

(1) Fol. 44v-45v.
(2) Fol. 14v, 45.
(3) Fol. 24.
(4) Fol. 25-28.
(5) Fol. 31v, 29v, 43v. — Scotti s'élève ici contre le décret du parlement qui interdit au nonce d'exercer une juridiction en France.
(6) Fol. 42v.
(7) *Ibid.*
(8) *Ibid.*
(9) Fol. 43v : « Dei Giesuiti, io non parlo professando total riteratezza, dubbiosi sempre nell'accostarsi al nuntio di non perder appresso i ministri reggii. » Et fol. 29v : « I Giesuiti che dovrebberono esser i defensori della santa sede più degl'altri, la pongono in compromesso... » Ce jugement se ressent de l'amitié du nonce avec Hallier, alors adversaire des jésuites. En effet le nonce parlant de Hallier dit (f. 42v) : « questo liberamente frequenta la casa d'l nuntio ».

réguliers par l'ordinaire, l'absolution des cas réservés aux évêques. Une quatrième cause de conflit s'ajouta bientôt à ces trois premières. En 1625, le pape Urbain VIII envoya en Angleterre l'évêque titulaire de Chalcédoine, Richard Smith, pour y organiser la hiérarchie et administrer la confirmation (1). Les jésuites établis dans ce pays, considérant trop facilement leur situation de fait comme une situation de droit, voyaient de mauvais œil leur crédit diminué, et faisaient une opposition ouverte à l'envoyé du Saint-Siège. Des libelles et des factums furent publiés. Les jésuites de France et des Pays-Bas vinrent au secours de leurs confrères d'Angleterre, tandis que le clergé de France et l'université de Paris soutenaient le parti de Smith. Ces derniers condamnèrent « les ouvrages prétentieux » que deux jésuites, Knott et Floyd, avaient publiés sous des pseudonymes (2). Hallier, Saint-Cyran sous le pseudonyme de *Petrus Aurelius* (3), Le Maitre et Paul Barisse réfutèrent leurs affirmations. Des deux côtés on tomba dans l'exagération. Les jésuites restreignaient la place qui revient de droit aux évêques dans la hiérarchie, augmentaient l'importance des religieux, et réduisaient le rôle de la confirmation dans la sanctification des chrétiens. Les défenseurs du clergé s'emportèrent avec indignation contre « les moines ». En particulier, *Aurélius* fut très violent (4). Conséquent avec ses principes sur le renouvelle-

Polémique au sujet de la juridiction en Angleterre.

(1) Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 6-23; RAPIN, *Hist. du jans.*, pp. 210-230, 281-294; DUPIN, *Hist. eccl.*, t. I, pp. 469 et svv.; LAFERRIÈRE, *Étude sur Jean Du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, pp. 75-87.

(2) D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. II, P. II, pp. 328 et svv., 357 et svv.; *RATM*, t. I, c. 621 et svv.

(3) A. GAZIER (*Revue critique d'histoire et de littérature*, 1912, nouv. série, t. LXXIV, pp. 426-433) nie l'attribution des œuvres d'Aurélius à Saint-Cyran. Mais même les éditeurs des œuvres d'Arnauld (*Œuvr. d'Arn.*, t. XXIX, p. XII, n. c), généralement bien informés, conviennent qu'il faut mettre ces ouvrages en rapport avec Saint-Cyran, et lui en accordent la part principale. La déclaration de Saint-Cyran au secrétaire d'État, Chavigny, (cf. CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, p. 227) s'explique par l'intérêt que le directeur de Port-Royal avait de paraître indifférent à l'égard des jésuites. D'ailleurs les historiens jansénistes qui rapportent cette conversation, n'en tirent pas la même conclusion que M. Gazier. Cf. CLÉMENCET, *l. c.*, n. 69; LANCELOT, *Mémoires*, t. II, p. 165.

(4) DUPIN, *o. c.*, p. 573, dit à ce sujet : « Aurélius se répand même en injures, en reproches, non seulement contre l'auteur de l'Éponge (le P. Floyd), mais aussi contre ceux de son ordre. Il traite rarement les matières à fond et n'est pas toujours exact dans ses décisions. »

ment intérieur, il attachait une importance extraordinaire à la confirmation. Il exagérait la situation qu'occupent les évêques dans l'Église, et put difficilement se défendre contre le courant richériste de l'époque (1). Cette première controverse prit fin en 1633, par la soumission des jésuites français aux condamnations du clergé.

Le P. Cellot. En 1641, le P. Cellot († 1658), de la compagnie, reprit les discussions en publiant un in-folio : *De hierarchia et hierarchis libri IX* (2). Une table indique le plan de l'ouvrage et le partage que fait l'auteur de la hiérarchie. Voici le résumé clair et précis qu'en donne Dupin :

« il y met Dieu à la tête comme le prince et le chef de tous les hiérarques et fonde l'origine de la hiérarchie sur la sainte Trinité. Entre les créatures, Jésus-Christ est établi le souverain hiérarque et la Vierge Marie le principal instrument de cette hiérarchie. Ensuite les neuf chœurs des anges composent la hiérarchie angélique soumise à la Trinité, et la hiérarchie ecclésiastique, qui est au-dessous de celle des anges, est divisée en trois classes : celle de juridiction, celle de l'ordre, celle des dons, qui sont toutes soumises à l'évêque comme au souverain hiérarque. La dernière est la plus excellente. Elle comprend les docteurs en théologie, les canonistes et ceux qui font profession d'exercer des œuvres de charité. La hiérarchie de second rang comporte les évêques et les prêtres. Celle de juridiction est la dernière. Il faut y placer le pape, les évêques, les archidiacres, les curés. Les religieux appartiennent à ces trois espèces d'hiérarques ou directement ou excellemment ou par commission. »

En plus de cette conception bizarre de la hiérarchie, l'ouvrage de Cellot contient plusieurs propositions particulières non

(1) *Vindiciæ*... p. 226 : « Dieu a institué l'épiscopat comme la plénitude du pouvoir ecclésiastique... ». Cette idée, en connexion avec celle de la supériorité du concile sur le pape, était très répandue, ce qui explique la faveur du clergé pour Aurélius. — Ant. Arnauld dans ses thèses de licence, approuvées par la faculte, soutint une proposition sur « la plénitude de tout le pouvoir hiérarchique qui revient de droit divin à l'évêque ». Pour ce qui concerne la primauté romaine, il affirmait que : « ex divina supremi Pastoris lege, origo et centrum est ecclesiasticæ unitatis. » Il en déduisait la légitimité de l'appel au pape pour les causes majeures.

(2) Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 159-165 ; Dupin, *Hist. eccl.*, t. I, pp. 664 ; Clémencet, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, pp. 227-229.

moins extravagantes. Il ne tarda pas à être condamné par la faculté de théologie de Paris et par le Saint-Office de Rome (1). Mais Cellot évita la première censure par une rétractation apparente, et il rejeta la seconde sous prétexte que le Saint-Office n'avait pas de juridiction en France. Cette attitude insoumise envers la congrégation romaine, constituait un précédent fâcheux, dont les jansénistes allaient tirer parti.

. . .

Conclusion.

En résumé, les tendances doctrinales qui se manifestent en France à la fin du XVI^e^ siècle et au commencement du XVII^e^, ne sont pas défavorables en tout point au jansénisme naissant. Dans les questions de la grâce d'abord, quoique la méthode scolastique prédomine encore à l'université, l'autorité de S. Augustin est généralement admise par les docteurs de Paris, par les oratoriens et par les dominicains; même les jésuites de France ne la contredisent pas ouvertement. Les thèses de l'augustinisme sont tolérées en Sorbonne et soutenues par des oratoriens. Les dominicains, partisans de la prémotion physique, s'opposent à la notion de la liberté et de la grâce telle qu'elle défendue et propagée par les jésuites.

Pour ce qui concerne la pénitence, Petau en décrit les sévérités passées comme des mesures disciplinaires, et en explique les changements successifs en s'appuyant sur le pouvoir de l'Église infaillible. Les théories morales en vigueur entrent en conflit. La faculté de théologie adopte le probabilisme, rejette la séparation de la morale théologique et de la morale philosophique, et se montre réfractaire à la casuistique. En général, elle manifeste une tendance à une sévérité relative, et en cela elle est suivie par le clergé. Les jésuites au contraire se montrent partisans des absolutions plus faciles, et certains d'entre eux commencent à répandre un laxisme plus ou moins prononcé. Quant à la communion fréquente, la rénovation religieuse autochtone de la France restaure l'usage de la communion; mais la pratique de la communion très fréquente, telle qu'elle est préconisée par Ant. de Molina, ne trouve encore guère de nombreux adhérents. En général les théologiens de la compagnie

(1) D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. III, P. I, pp. 40 et svv.: REUSCH, *Der Index*, t. II, pp. 288-289.

de Jésus n'en sont pas partisans, et leurs opinions sont suivies en pratique dans les collèges de la compagnie.

Enfin les controverses gallicanes fortifient le courant, déjà très prononcé, contre les tendances dites ultramontaines. Les évêques gallicans constituent un parti puissant dans l'Église. Le parlement et le gouvernement du roi limitent dans une large mesure l'intervention du pape, même dans les affaires spirituelles. L'action du pape est d'autant plus restreinte que s'il recourt à des moyens énergiques, il doit craindre une séparation plus profonde entre la France et le Saint-Siège. Quant aux polémiques entre religieux et séculiers, elles excitent la haine contre les jésuites, haine qui retombe sur leur doctrine.

CHAPITRE III

LA PUISSANCE DU PARTI JANSÉNISTE A LA VEILLE DES CONTROVERSES DOCTRINALES

Œuvre de Saint-Cyran.

A l'époque où éclatèrent les grandes discussions jansénistes, l'œuvre de Saint-Cyran comportait une triple institution : les religieuses, les solitaires et les petites écoles. Chacune d'elles constituait un moyen de propagande des plus efficaces.

Les religieuses de Port-Royal.

Peu d'institutions pouvaient, mieux qu'un monastère du XVII[e] siècle, combattre ou propager une doctrine religieuse. Comme les couvents donnaient le ton à la dévotion, les grandes dames s'y retiraient souvent ; par elles, la forme de piété ou la doctrine du couvent avaient accès au dehors, et pénétraient dans les premières familles de France. L'établissement de l'institut du Saint-Sacrement attira à Port-Royal tout ce que Paris comptait de plus dévot et de plus distingué. La bonne tenue des religieuses, leur esprit de pénitence et la pratique des vertus à laquelle elles s'adonnaient, provoquaient au dehors une haute estime et une admiration passionnée. Au dire du P. Rapin, Port-Royal « devint célèbre par la réputation de sa vertu et de sa piété » (1).

La vogue dont jouissait Port-Royal vers 1640, s'accrut encore pendant la première période des controverses doctrinales. La construction d'une nouvelle et splendide église en 1646-1648, l'institution de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement en 1647 et, la même année, le rétablissement des religieuses à Port-Royal-des-Champs ne contribuèrent pas peu à entretenir et à susciter des sympathies pour les religieuses. Leur abbaye entrait dans une période de prospérité inconnue jusqu'alors, et exerçait sur les esprits un attrait irrésistible. Une telle admiration pour les religieuses de Port-Royal devait avoir sa répercussion sur le débat janséniste. Les religieuses en effet vivaient la doctrine janséniste, et se donnaient elles-mêmes en exemple de la vérité et de la fécondité de cette doctrine ; elles stimu-

(1) *Hist. du jans.*, p. 260.

laient le zèle des polémistes et entretenaient avec eux des relations assidues (1); enfin par l'institution de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement dans leur église, elles voulaient détruire les soupçons et les accusations que leurs ennemis portaient contre Saint-Cyran et Arnauld.

Les solitaires.

Les solitaires, connus sous le nom de « Messieurs de Port-Royal », formaient une sorte de tiers-ordre rattaché à Port-Royal (2). Cette institution prit naissance vers 1637. La cause en doit être recherchée dans les aspirations religieuses individuelles ou collectives qui se manifestaient si abondamment en France au XVII^e siècle, et surtout dans l'attrait exercé par la doctrine de Saint-Cyran. Le premier solitaire était un des avocats les plus brillants de Paris, Antoine Le Maître (3). Il appartenait par sa mère à la famille Arnauld, dont il avait hérité cette ardeur irrésistible pour les vertus héroïques. Il s'était pénétré de la doctrine de Saint-Cyran pendant la maladie de sa tante, M^me d'Andilly. L'assistance d'un malade aimé nous remplit facilement l'âme de dégoût pour la vanité de ce monde et surtout d'un grand souci de l'au-delà. Après la mort de sa tante, Le Maître résolut de ne travailler qu'à son salut. Il passa quelque temps chez les chartreux et se retira ensuite à Port-Royal de Paris, en 1638.

Le Maître eut des imitateurs. Du vivant de Saint-Cyran, Port-Royal reçut de Saci, de Séricourt, Lancelot, de Bascle,

(1) Remarquez que pendant la première période des controverses, les « Arnauld » étaient de nouveau à la tête des religieuses. De 1636 à 1642, c'était la mère Agnès qui dirigeait le monastère; après, ce fut la mère Angélique qui devint supérieure et elle le resta jusqu'en 1654. Cf. BESOIGNE, *Hist. de P.-R.*, t. I, p. IX-X.

(2) Sur les premiers solitaires de Port-Royal voyez LANCELOT, *Mémoires*, t. I, p. 32 svv.; t. II, p. 198 svv.; FONTAINE, *Mémoires*, t. I, p. 30 svv.; BESOIGNE, *Hist. de P.-R.*, t. III, p. 504 svv., t. IV; CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, pp. 47-82, 426-475, 489-500; SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, p. 368 svv; LAFERRIÈRE, *Étude sur Jean Du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, p. 141 svv.

(3) Il était fils d'Isaac Le Maître et de Catherine Arnauld, fille aînée de l'avocat Ant. Arnauld. Voir à son sujet LANCELOT, *l. c.*; FONTAINE, *o. c.*, t. I, p. 30 svv.; BESOIGNE, *o. c.*, t. III, p. 504 svv.; RAPIN, *Hist. du jans.*, p. 331 svv.; CLÉMENCET, *o. c.*, t. II, p. 47 svv. — SAINTE-BEUVE (*o. c.*, t. I, p. 368 svv.) lui consacre tout un chapitre et, plus loin (*ibid.*, pp. 519-520), il rapporte le jugement de Feydeau, ami de Port-Royal, sur la sincérité de sa penitence.

Singlin (1). Ces solitaires pratiquaient la doctrine du renouvellement intérieur préconisée par Saint-Cyran, et tâchaient de reproduire en eux la vie des « pères du désert ». Ils s'adonnaient à des exercices de dévotion en commun et en particulier, ainsi qu'à des travaux manuels (2).

Lors de l'arrestation de Saint-Cyran, les solitaires furent forcés d'abandonner la solitude de Paris. Ils se retirèrent d'abord à Ferté-Milon, puis se fixèrent définitivement à Port-Royal-des-Champs. Les années qui suivirent immédiatement la publication du livre *De la fréquente communion,* sont les plus prospères qu'ait connues l'institution des solitaires de Port-Royal. L'effet fascinateur que produisit cet ouvrage, y amena de toutes les provinces de France des âmes ardentes pour y « embrasser courageusement les pénibles travaux de la pénitence » (3).

Rien n'était plus émouvant et ne captivait plus facilement les cœurs que le spectacle de ces solitaires pénitents et austères. Il ne faisait pas seulement connaître la doctrine du renouvellement intérieur, il la faisait encore admirer et aimer. Les « Messieurs » d'ailleurs ne négligeaient rien pour exalter leur pratique religieuse, ou pour défendre la doctrine de Saint-Cyran qui l'avait inspirée. Ils suivaient activement les polémiques, assistaient de leurs travaux les « défenseurs de la vérité », se mêlaient quelquefois directement aux discussions, faisaient servir les relations qu'ils avaient eues autrefois avec des familles influentes, pour la défense de leurs idées ou de leurs personnes.

Les petites écoles.

Les petites écoles de Port-Royal se rattachent aussi à l'œuvre de Saint-Cyran (4). Malgré leur courte durée et le nombre relativement peu considérable de leurs élèves, elles ont exercé une influence considérable sur le mouvement religieux et litté-

(1) Sainte-Beuve, (*o. c.*, t. I, p. 399 svv.) donne la biographie de ces premiers solitaires d'après les sources jansénistes indiquées.

(2) Voir l'ordre du jour des solitaires dans Fontaine, *o. c.*, t. I, p. xi-xix ; Besoigne, *o. c.*, t. IV, pp. 149-154 ; Clémencet, *o. c.*, t. II, pp. 489-500.

(3) Clémencet, *o. c.*, t. II, p. 426.

(4) Voir à leur sujet Fontaine, *o. c.*, t. I, pp. xxxi-xli, 176 svv., 191, 389 ; t. II, pp. 476 svv.; Lancelot, *o. c.*, t. I, p. 330; Clémencet, *o. c.*, t. I, pp. xc-xciii ; t. II, pp. 284-291, 499 svv., 501-508 ; Sainte-Beuve, *o. c.*, t. III, pp. 467 svv.; t. IV, pp. 5-108 ; Compayré, *Histoire critique de l'éducation des doctrines en France*, 2e éd., t. I, pp. 243 svv. Paris, 1880; Paradis, *La pédagogie janséniste comparée à la pédagogie catholique*. Paris, 1910 ; Barnard, *The little schools of Port-Royal*. Cambridge, 1912.

raire en France. Elles étaient nées des préoccupations de Saint-Cyran d'élever les enfants dans l'innocence baptismale, ainsi que du besoin de donner aux solitaires une occupation digne et élevée. Elles attestaient le zèle religieux du jansénisme et montraient comment leur fondateur entendait la propagande de sa doctrine. L'instruction et l'éducation qui s'y donnaient aux enfants, étaient en conformité avec les vues de Saint-Cyran et de Jansénius sur l'état de l'humanité déchue et sur le mode d'action de la grâce (1). Pendant la période des premières controverses doctrinales, les petites écoles connurent maintes vicissitudes. Elles n'eurent, semble-t-il, d'autre influence sur le débat que d'exciter la jalousie des ennemis de Port-Royal (2).

Causes de succès du parti de P.-R.

Ces trois institutions, les religieuses, les solitaires et les petites écoles, fortement organisées à l'intérieur, étaient comme trois centres d'où rayonnaient sur la société les idées de Saint-Cyran. Une propagande active, jointe à la pratique des vertus chrétiennes les plus sévères et à la réputation de sainteté, assurait l'expansion rapide du jansénisme. Rarement en effet on a vu des personnes déployer un zèle aussi infatigable à défendre une cause. Puisant dans leur doctrine la fierté d'hommes appartenant à une race élue, les jansénistes avaient de leur mission une très haute idée et identifiaient leurs intérêts avec ceux de Dieu. Cette conception d'une mission providentielle les poussait à la conquête des âmes. Les directeurs spirituels du parti, quoique peu nombreux, exerçaient une direction très étendue des consciences. Ses prédicateurs (3) débitaient des sermons habiles et

(1) A notre avis, les auteurs modernes n'exposent pas bien la pensée de Jansénius et de Saint-Cyran sur le rôle de l'instruction et de l'éducation dans l'œuvre du salut. Nous avons consacré à l'étude de cette question une note assez étendue, publiée en annexe.

(2) RACINE, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*. éd. Gazier, p. 38. Paris, 1908.

(3) Le P. Rapin nous donne, tout en accentuant leurs défauts, les noms des principaux prédicateurs jansénistes : **Dabillon** et **Labadie** (*Mémoires*, t. I, pp. 50 svv. — Cf. aussi HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 292 svv., 486 svv.; CLÉMENCET, *o. c.*, t. II, pp. 509-511); **Duhamel** (*Mém.*, t. I, pp. 61 svv., 66 svv., 219 svv. — Voir aussi SAINTE-BEUVE, *o. c.*, t. II, pp. 543-552); l'abbé de **Bourzeis** (*o. c.*, pp. 61 svv., 163 svv.); le P. **Desmares** (*o. c.*, pp. 100, 133 svv., 165 svv. — Cf. aussi BATTEREL, *Mémoires*, t. I, pp. 412 svv.; HERMANT, *o. c.*, p. 418; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 234 svv.); le P. **Esprit** (*o. c.*, pp. 101 svv. — Cf. BATTEREL, *o. c.*, t. II, pp. 267 svv.); le P. **Hersant** (pp. 123 svv. — Cf. BATTEREL, *o. c.*, t. I, pp. 362 svv.); **Singlin** (*o. c.*, p. 105; *Hist. du jans.*, pp. 336 svv.).

entraînants ; ils ramenaient constamment l'esprit de leurs auditeurs aux problèmes captivants de la rédemption et de la sanctification ; ils prêchaient une pratique religieuse plus sobre, mais aussi plus réfléchie, et introduisaient avec le concours des religieuses et des solitaires ce qu'on pourrait appeler un mouvement liturgique (1). Ses polémistes, par leurs écrits, endoctrinaient les théologiens et charmaient les autres intellectuels. Tous ses partisans entretenaient des relations avec des personnes influentes, qu'ils tâchaient de gagner à leurs idées. Secondés par les aspirations religieuses, par le culte du beau langage, par l'amour de la nouveauté et l'entraînement « de la mode », les disciples de Saint-Cyran parvinrent à créer un parti, dont la vitalité et la puissance extraordinaires allaient s'affirmer dès le début des hostilités (2). Pour s'en faire une idée, il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur les différents corps constitués et les diverses classes de la société, et d'enregistrer leurs sympathies pour Port-Royal.

Le parti de P.-R et le gouvernement.

A une époque où la puissance civile avait un pouvoir étendu sur les institutions religieuses, il était de première nécessité, à quiconque voulait introduire des réformes, de s'assurer les bonnes grâces de la cour. Lors de sa propagande, Saint-Cyran ne saisit point l'importance de cette politique. Il résista à plusieurs reprises aux désirs du cardinal de Richelieu (3) : il refusa d'accompagner la reine Henriette d'Angleterre en qualité d'aumônier ; il déclina en deux ou trois circonstances la mitre épiscopale ; il fut seul à protester contre la déclaration de nullité du mariage de Gaston d'Orléans avec Marguerite de Lorraine ;

Richelieu.

(1) La plupart des historiens modernes continuent à traiter le jansénisme comme « l'ennemi » de la liturgie. C'est une erreur profonde qui est en opposition avec l'histoire et avec la nature du jansénisme bien compris. Mieux que leurs ennemis, les jansénistes ont insisté sur la prière « de la communauté » ; ils ont toujours été partisans des messes paroissiales ; ils ont introduit la récitation de l'office liturgique chez les laïcs ; ils ont traduit le missel, les hymnes, l'office de la Vierge, etc.; ils ont toujours fait appel, pour appuyer leur doctrine, à la foi de l'Église qui se traduit dans ses prières.

(2) Cf. RAPIN, *Hist. du jans.*, p. 508; *Mémoires*, t. I, pp. 36, 62, 87, 95.

(3) Dans le *Festschrift für Alois Riehl* (pp. 43-103. Halle, 1914), H. Lindau a publié un article sous le titre : *Ein Heiliger von Port-Royal und Kardinal Richelieu*. Le saint, dont il est question ici, n'est autre que Saint-Cyran. Cet article n'a rien de très original et reprend ce qui se trouve dans Sainte-Beuve et dans les travaux modernes consacrés à Saint-Cyran.

il engagea Le Maître à se retirer du monde, et enleva ainsi à Richelieu un homme précieux ; il enseigna le contritionnisme dont la sévérité, dit-on, troublait la conscience du roi. Richelieu, qui ne supportait pas la contradiction, devait se sentir amoindri devant cet indépendant abbé, et finit par voir en lui un homme dangereux. Cette aversion pour son ami d'autrefois dut s'accroître quand il apprit les rapports d'amitié qui existaient entre Saint-Cyran et Jansénius. Car ce dernier était accusé d'être l'auteur du mordant *Mars Gallicus* (1), dans lequel il était gravement insulté. Aussi du vivant de Richelieu, le parti du Port-Royal n'avait rien à espérer de la cour. Le premier ministre était entré dans la voie de la répression brutale ; il avait emprisonné Saint-Cyran ; il s'était opposé à l'avancement d'Antoine Arnauld en Sorbonne ; il prit des mesures énergiques contre l'*Augustinus* de Jansénius.

Mazarin.

A la mort de Richelieu (1642), le parti janséniste respira plus librement. Mazarin à qui échut bientôt la place de premier ministre, ne songeait qu'à consolider son pouvoir et montrait peu d'attention aux querelles religieuses (2). La reine Anne d'Autriche, déclarée régente après la mort de Louis XIII (1643), se mettait volontiers sous l'influence de la marquise de Senecey, nièce du cardinal de la Rochefoucauld. « Ce fut elle, dit Rapin, qui jeta alors dans l'esprit de cette princesse les premières semences de l'aversion qu'elle eut toujours depuis de cette nouveauté qu'on voulut introduire dans la religion au commencement de la régence » (3).

Anne d'Autriche.

Attaches de Port-Royal dans le conseil du roi.

Dans le conseil du roi. « Léon de Chavigny était le seul qui parut déclaré pour ce party, où l'amitié qu'il lia avec l'abbé de Saint-Cyran pendant sa prison au bois de Vincennes, dont il étoit gouverneur, l'avoit engagé » (4).

Chez les évêques.

Plusieurs évêques se trouvèrent entraînés, dès le début, dans

(1) Le *Mars Gallicus* était un pamphlet que Jansénius publia en 1635 sous le pseudonyme de *Alexander Patricius Armacanus*, et dans lequel il reprocha entre autres choses à Richelieu son alliance avec les protestants. Ce *Mars Gallicus* eut plusieurs éditions. Il provoqua de nombreuses réponses de la part des Français d'abord qui n'ont jamais pardonné à Jansénius ses violentes attaques. Cf. Rapin, *Hist. du jans.*, pp. 245 svv., 296 svv., 326 svv.; Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 108-109.

(2) Rapin, *Mémoires*, t. I, pp. 6, 40.

(3) *Ibid.*, p. 37.

(4) *Ibid.*, p. 41.

le parti de Port-Royal (1). Ennemis déclarés des jésuites, théologiens rigoristes et chefs jaloux de leur autorité, ces prélats ne comptaient-ils pas dans ce parti des défenseurs de leurs droits et de leurs doctrines ? Saint-Cyran n'avait-il pas joué un rôle bruyant dans la lutte des évêques contre les jésuites ? Le livre *De la fréquente communion* n'établissait-il pas contre les casuistes laxistes la sainteté de la pénitence et de la communion ? Arnauld ne défendait-il pas l'autorité des évêques contre les « ultramontains » ?

Au parlement.

Le parlement, dont on connait les préjugés gallicans, se mit souvent du côté de Port-Royal. D'ailleurs le premier président, Molé, et l'avocat général, Bignon, avaient beaucoup d'estime pour l'abbé de Saint-Cyran (2).

Parmi les théologiens.

Les membres de la faculté de théologie et des différents ordres religieux se laissaient plutôt conduire par des motifs d'ordre purement intellectuel. Cependant il faut ajouter qu'à cette époque la compagnie de Jésus comptait des adversaires redoutables parmi les docteurs de l'université, les oratoriens (3) et les dominicains. Les sympathies de tous ceux-ci allaient d'abord à Port-Royal, et il fallut un motif puissant pour les déterminer à marcher au combat d'accord avec les jésuites.

Dans le monde.

Le peuple ne se laissa pas facilement entraîner par « les nouveautés jansénistes qui n'avaient rien de plausible ny de fort attrayant pour des esprits vulgaires » (4). Mais il assistait avec plaisir à ces discussions qui pénétraient jusque dans les catéchismes et les sermons. Comme le jansénisme proposait certaines nouveautés et une pratique religieuse en somme plus commode à l'endroit des sacrements, il finit cependant par emporter les esprits. Le peuple ne se laisse-t-il pas aisément attirer par la nouveauté ? Et les chrétiens indifférents n'écoutent-

(1) *Ibid.*, p. 42.

(2) *Ibid.*, pp. 42-43. — Rapin semble ne point attacher d'importance aux tendances gallicanes des parlementaires. Il dit en effet : « les autres particuliers de cette cour qui s'attachèrent d'abord à Port-Royal, consultèrent moins leur raison ou leur prudence que leur curiosité ou leur intérêt ». Erreur manifeste. Car la plupart des parlementaires se laissaient guider par leur haine contre la compagnie et par leurs préjugés gallicans.

(3) A Rome, la bibliothèque Corsini possède un codex (712) qui contient plusieurs documents sur les accusations que jésuites et oratoriens se portaient mutuellement les uns contre les autres vers 1630.

(4) *Ibid.*, p. 46.

ils pas volontiers les prédicateurs qui flattent leur conduite extérieure, et qui semblent ainsi justifier aux yeux du public leur relâchement ? De plus, la religion était devenue à la mode à Paris après que la reine en avait donné l'exemple. Aussi, comme le peuple des grandes villes est plus exposé à suivre l'entraînement qui vient d'en-haut, plusieurs se disaient de la nouvelle pratique par ostentation. Enfin, au rapport du P. Rapin, les dames et tous ceux « qui se piquoient d'esprit et de politesse se laissèrent si fort préoccuper de la beauté du style d'Arnault qu'ils conçurent bien de l'estime pour luy et une grande opinion de la nouvelle doctrine » (1).

Causes de faiblesse du parti de P.-R.

Si le parti janséniste avait des attaches à la cour, dans les corps constitués et même dans le monde, d'autre part il rencontra aussi, dès sa naissance, une forte opposition. D'abord le

Sa doctrine.

parti portait en lui-même des causes de faiblesse. La doctrine de Jansénius tendait à la suppression de la liberté et conséquemment de la responsabilité individuelle ; elle heurtait ainsi le fondement même de la doctrine et de la morale catholiques aussi bien que le sentiment intime de la conscience chrétienne. La morale janséniste était trop exclusivement basée sur l'idée de la déchéance de l'homme qu'elle aimait à exagérer, et rejetait trop dans l'ombre les bienfaits de la rédemption ; elle préconisait une pratique religieuse trop dure, inaccessible à la plupart des chrétiens. Enfin le jansénisme intégral ébranlait l'attachement à l'Église ; il se montrait défiant par rapport à Rome, et s'aliénait ainsi beaucoup de prêtres dévoués au Saint-Siège. Ces éléments de faiblesse étaient si visibles que, dès le début, ils entravèrent la marche en avant du jansénisme. En 1638 déjà, les ennemis de Saint-Cyran formulèrent de tous ces chefs des griefs contre lui abondamment, et ils s'en servirent dans la suite contre ses disciples.

Ses partisans.

Une seconde cause de faiblesse, inhérente au parti janséniste,

(1) *Ibid*, pp. 46, 62. — Parmi les dames qui ont le plus favorisé Port-Royal, il faut citer, d'après Rapin, Geneviève de Bourbon, fille du prince de Condé, duchesse de Longueville (*Mémoires*, t. I, pp. 35-36), la princesse de Guémené (*ibid.*, pp. 46, 64; *Hist. du jans.*, pp. 491 svv.), la comtesse de Brienne (*Mém.*, t. I, pp. 46, 64), la marquise de Liancourt (*ibid.*, pp. 91 svv.), la marquise d'Aumont (*ibid.*, p. 172), la marquise de Sablé (*ibid.*, p. 173 ; *Hist. du jans.*, pp. 491 svv.), la duchesse d'Aiguillon (*Hist. du jans.*, [illegible] svv.).

se dessina aussi dès le début du côté de ses partisans. Les tendances réformatrices du jansénisme et la haute idée que ses partisans avaient de leur mission et qui leur inspirait ce zèle infatigable et enthousiaste dans la lutte, devaient fatalement engendrer chez eux l'esprit d'indépendance, d'orgueil et d'opiniâtreté. Les plus convaincus en furent les premières victimes. Saint-Cyran, Antoine Arnauld, Jacqueline Pascal en ont été des exemples frappants. De plus, à mesure que le jansénisme s'étendait, il risquait de voir se produire dans son sein des défaillances, ou de s'attacher des éléments peu susceptibles de ces sombres austérités qu'il imposait à ses disciples. Les excès de quelques-uns de ses membres furent rapidement exploités contre tout le parti. Ainsi la conduite scandaleuse de H. de Gondrin, archevêque de Sens et de son grand vicaire, les flatteries du curé Duhamel jetaient le discrédit sur tout le jansénisme (1). De même tous ses adeptes ne savaient pas garder la modération dans la pratique de la pénitence; les extravagances de certains disciples trop ardents attiraient le ridicule sur la doctrine (2). Enfin, quoique Port-Royal eût la réputation d'être désintéressé, il se laissa quelquefois conduire par l'intérêt en attirant des personnes riches et influentes, mais dont toutes n'étaient pas également recommandables (3).

(1) Rapin (*Mém.*, t. I, pp. 61-62, 219-211, 277) parle des moyens employés par Duhamel dans la propagande janséniste (cf. cependant Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, pp. 543-552). Il fait connaître les mœurs de l'archevêque de Sens et de son grand vicaire (*ibid.*, pp. 158-159, 208, 277-280, etc. Cf. G. Dubois, *Henri de Pardaillon de Gondrin archevêque de Sens* (1646-1674), pp. 9-10, 55 svv., 472 svv. Alençon, 1902). Il rapporte (p. 175) que « la table de la marquise de Sablé ne laissoit pas d'être des plus délicates de Paris » ; et, plus loin (p. 287), il dit : « Saint-Amour fit de petits régals à Hallier, qui aimoit le bon vin, dont Saint-Amour, qui ne le haissoit pas, étoit toujours bien pourvu. Il y ajoutoit des *omelettes à la janséniste*, car on donnoit ce nom à tout ce qu'il y avoit d'exquis pour le manger, dont on étoit assez curieux parmi les importants de la cabale, qui n'étoient nullement sévères ny à eux-mêmes ny à leurs amis ». Enfin Rapin raconte avec une certaine satisfaction les légèretés de la jeunesse de la princesse de Guémené (dans son *Hist. du jans.*, p. 491). — Dans les accusations de ce genre contre Port-Royal, si toutes les observations de Rapin ne sont pas fondées, du moins elles nous apprennent les bruits qui circulaient à cette époque sur le compte de certains jansénistes.

(2) Cf. Rapin, *Hist. du jans.*, pp. 442-447 ; *Mémoires*, t. I, pp. 222-223 ; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, pp. 543-552.

(3) Cf. Rapin, *Mémoires*, t. I, pp. 124, 109, 128 svv., 172 svv., 277. Cependant quelques-unes de ces affirmations de Rapin requièrent des réserves. Il

La compagnie de Jésus.

Telles étaient les causes de faiblesse que manifestait le jansénisme. En outre, il y avait un parti fortement constitué qui allait s'opposer vigoureusement à son expansion. Ce parti était principalement représenté par la compagnie de Jésus. Elle avait pour idéal la défense de l'orthodoxie ; elle jouait un rôle glorieux dans l'œuvre de la restauration religieuse des peuples catholiques; n'était-elle pas toute désignée pour résister aux tendances réformatrices du jansénisme ? D'ailleurs n'était-elle pas dans l'occurrence l'objet d'attaques ouvertes et de bruits sinistres de la part des chefs de ce parti ? Jansénius avait accusé ses plus grands théologiens d'hérésie; Saint-Cyran la rendait responsable du relâchement des mœurs et avait pris ouvertement parti contre elle lors des polémiques entre séculiers et réguliers. Enfin, comme le rappellent tous les historiens, entre la compagnie et les Arnauld il existait une antipathie mutuelle dont l'origine remontait au fameux discours prononcé à la fin du XVI^e^ siècle par l'avocat Arnauld en faveur de l'université de Paris contre les jésuites. Ces attaques réitérées des jansénistes mettaient la compagnie en état de légitime défense. A son tour, fidèle à l'esprit général de sa mission et mue par ce péril nouveau, elle déclara la guerre au jansénisme, et mit en campagne toutes ses forces pour en arrêter les progrès.

Elle est l'objet des attaques jansénistes.

Puissance de la compagnie en France.

Dès son établissement en France, la compagnie s'était attirée l'opposition du parlement, de l'université de Paris et du haut clergé (1). Les nombreux privilèges que lui avaient accordés Paul III et Jules II, en avaient été l'occasion (2). Elle avait

semble bien qu'à cette époque le facteur économique n'a joué qu'un rôle accessoire dans l'histoire de Port-Royal. Comme le remarque Dom Clémencet (*Hist. gén. de P.-R.*, t. I, p. XIV), « on ignoroit dans ce saint monastère l'art de mettre à prix ce qui est un don de la miséricorde de Dieu ». Mais il n'en était pas de même pour les relations politiques. A mesure que le parti de Port-Royal se sentait pressé par Rome et le gouvernement civil, il s'attacha des personnes influentes dont quelques-unes s'attirèrent des reproches mérités.

(1) Pour l'histoire de la compagnie de Jésus en France nous avons surtout consulté l'*Imago primi sæculi societatis Jesu*, Anvers 1640; D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. II-III ; PRAT, *Recherches historiques et critiques sur la compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton 1564-1626*, 4 vol. Lyon, 1876; DOUARCHE, *L'université de Paris et les jésuites*. Paris, 1888; FOUQUERAY, *Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression* (1528-1762), t. I-II. Paris, 1910, 1913 ; BOEHMER, *Les jésuites*, trad. Monod. Paris, 1910.

(2) En 1549, Paul III avait conféré au général de la compagnie le pouvoir de donner à ses religieux qu'il jugeait capables, le droit d'enseigner la théo-

réussi cependant a se fixer en Auvergne et, grâce à ses luttes ardentes contre le calvinisme, elle avait su se propager dans toutes les provinces et s'établir à Paris. A la fin du XVI^e^ siècle, elle avait été expulsée du royaume sous prétexte de complicité avec Jean Chastel, auteur d'une tentative d'assassinat sur la personne du roi Henri IV (1). Quelques années après, le général Aquaviva était parvenu à la faire rentrer en France : en 1603, elle y avait été rappelée par Henri IV. Depuis lors, l'ordre était devenu plus puissant et plus florissant que jamais. « En 1610, il comptait déjà, dans ses quatre provinces, 36 collèges, 5 noviciats, une maison professe, une mission avec 1400 membres environ. Ses écoles étaient encore plus fréquentées qu'auparavant : la plus grande, La Flèche, fondée par Henri IV, avait 1200 élèves, presque tous des jeunes nobles ; et, ce qui était plus important, l'ordre possédait enfin à la cour une position tout à fait solide, car l'institution des jésuites de cour, par laquelle le roi voulait s'assurer une influence sur la compagnie, donna bientôt à la compagnie elle-même une grande influence sur la cour » (2). Les confesseurs du roi, qui se recrutaient depuis lors parmi les membres de la compagnie, avaient particulièrement une grande influence (3).

En 1640, la compagnie semblait avoir renversé tous les obstacles qui s'étaient opposés à son triomphe définitif. Le nombre de ses établissements et de ses adhérents, sa richesse et la fréquentation de ses écoles étaient allés grandissant d'année en année. Elle possédait alors 65 collèges, 2 académies, 2 séminaires, 9 pensionnats, 7 noviciats, 4 maisons professes, 16 résilogie et les autres sciences. En vertu de ce même décret, le général, ainsi que ses représentants, avaient obtenu la faculté d'absoudre de toutes les censures et de relever des peines temporelles prononcées par les tribunaux ecclésiastiques ou séculiers. En 1550, Jules II y avait ajouté le droit de conférer, à l'instar des universités, le baccalauréat, la licence et le doctorat. — Sur ces premiers conflits voir *Imago primi sæculi soc. Jesu*, p. 211 ; D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. II, P. I, pp. 191-196, 203-204 ; P. II, pp. 156, 158, 184 svv., 208 svv., 347 svv. ; PRAT, *o. c.* ; DOUARCHE, *o. c.*, FOUQUERAY, *o. c.*, t. I, pp. 127 svv., 196 svv., 371-412, 572-593 ; t. II, pp. 355 svv.

(1) Cf. PRAT, *o. c.*, t. I, pp. 184 svv. ; FOUQUERAY, *o. c.*, t. II, pp. 379 svv.

(2) BOEHMER-MONOD, *o. c.*, p. 95.

(3) Sur ce point bien connu, on trouve d'amples renseignements dans une grande partie des sources et des travaux que nous avons utilisés pour cette dissertation. Nous nous bornons ici à renvoyer à BOEHMER-MONOD, *o. c.*, pp. 246-248.

dences comprenant 2050 collaborateurs (1). Sous l'influence de Richelieu, elle s'était mise au service de l'Église nationale et recevait en retour de la part du ministre omnipotent des faveurs qui n'étaient pas à dédaigner.

Causes de sa puissance.

Cette puissance considérable que la compagnie possédait en France comme ailleurs, était due à des causes multiples. Son régime absolutiste, inspiré par le tempérament militaire et chevaleresque de son fondateur, et probablement par les tendances absolutistes de l'époque, assurait à l'ordre une forte organisation intérieure. En même temps ,l'idéal qu'il proposait à ses membres de travailler et de lutter « pour la plus grande gloire de Dieu », répondait merveilleusement aux aspirations des peuples catholiques de la renaissance, toujours en lutte contre les hérétiques ou à la conquête de peuples nouveaux. L'esprit de travail et de prosélytisme, infusé aux membres de l'ordre pendant leur formation, donnait à ceux-ci une ardeur invincible pour se dépenser en même temps à l'extension de la compagnie. Les moyens à cet effet ne leur faisaient pas défaut. Les nombreuses écoles de l'ordre, fréquentées par des milliers d'élèves, étaient des pépinières où se recrutaient en grande partie ses membres, et lui offraient des moyens faciles de s'assurer des influences dans le monde. Ses confesseurs attiraient au tribunal de la confession le plus grand nombre de pénitents, et exerçaient ainsi un véritable empire sur les âmes. Les congrégations de la sainte Vierge, fondées dans chaque collège, lui garantissaient un ascendant durable. Par leur application à la théologie comme à toutes les sciences, ses professeurs répandaient ses doctrines et se faisaient avantageusement connaître. Enfin, grâce en partie à l'influence du confesseur du roi, l'ordre jouissait des faveurs de la cour, et il se montrait assez souple pour s'adapter aux circonstances de temps et de lieu, autant qu'il le pouvait, pour assurer le succès de ses entreprises (2).

Causes de l'opposition à la compagnie.

Cette rapide extension de la compagnie et sa puissance considérable devaient cependant avoir leur contre-coup. Poussés par leur idéal de conquête, habitués aux luttes continuelles et fascinés par les succès de leur ordre, certains jésuites prenaient inconsciemment des allures trop confiantes. Ce fut une première cause de l'opposition à toute la compagnie. De plus, le

(1) *Ibid.*, p. 98. — Dans l'*Image*, pp. 240-241, 247 les différentes maisons sont énumérées par province.

(2) Boehmer-Monod, *o. c.*, pp. 219-252, 97.

zèle à promouvoir le bien des âmes suscita parfois des conflits entre les champions d'une même cause. De là ces luttes, souvent regrettables, entre la compagnie d'une part et d'autre part les universités, le clergé séculier et divers autres ordres religieux. La cohésion intime des membres de la société entre eux et l'attachement profond qu'ils se portaient mutuellement faisaient souvent considérer l'attaque contre un jésuite comme un assaut livré à toute la compagnie. N'a-t-on pas vu quelquefois certains de ses membres entrer en lice pour soutenir la cause plutôt compromise d'un de leurs confrères ? Enfin par suite d'un désir trop ardent d'étendre l'influence de leur ordre, des jésuites firent quelquefois des concessions indues à la politique et aux exigences du monde.

Relations de la compagnie vers 1640.

Ces motifs, joints à la jalousie et à l'intérêt de ses rivaux, eurent pour résultat que la compagnie rencontrait peu de sympathie dans les cercles ecclésiastiques. Ni le clergé séculier et régulier, ni les corps enseignants ne pouvaient conclure avec elle une paix durable. En réalité, vers 1640, elle était brouillée avec plusieurs évêques de France et avec l'université de Paris ; les jésuites de cette ville étaient mal vus du nonce, et plusieurs d'entre eux encoururent des condamnations à Rome. Mais, mieux que les jansénistes, les jésuites étaient assurés de la protection du gouvernement ; ils pouvaient compter sur l'appui de Richelieu et sur la faveur du roi ; ils entretenaient des relations avantageuses avec le prince de Condé, de Noyers, le chancelier Séguier et plusieurs autres personnages marquants de la cour. De plus, ils disposaient de l'influence de leurs anciens élèves et les entraînaient au combat. Enfin ils trouvaient toujours, parmi leurs confrères, d'habiles défenseurs à la cour de Rome.

LIVRE DEUXIEME

LES GRANDES LUTTES

(1641-1646)

SECTION I

Les controverses sur l'Augustinus

CHAPITRE PREMIER

L'AUGUSTINUS

Anniversaire de la fondation de la compagnie (1640).

En 1640, les jésuites des Pays-Bas espagnols célébraient avec un enthousiasme exubérant le centenaire de la fondation de leur ordre: Savants, prédicateurs, professeurs, élèves, tous proclamaient les triomphes éclatants que la compagnie avait remportés, dans la défense et la propagation de la foi, pendant le premier siècle de son existence. Dans tous les collèges furent organisées des fêtes splendides pour commémorer le glorieux anniversaire.

Bruit suspect.

Ce fut pendant une de ces fêtes, au collège d'Anvers, qu'on entendit quelques jaloux « dans une espèce de débauche où quelquefois la chaleur du vin fait parler les plus discrets, dire tout haut que pendant que les jésuites faisaient tant de bruit de leurs succès,... on leur préparait à Louvain une affaire capable de les humilier au milieu de leur gloire et de les mortifier dans l'excès de leur joie. Une menace de cette nature, échappée dans un banquet, fut trop célèbre pour ne pas être sue (1) ». Les jésuites d'Anvers en avertirent leurs confrères de Louvain, et ceux-ci se mirent sans tarder à rechercher le bien-fondé de cette rumeur.

(1) Rapin, *Hist. gén. du jans.*, p. 414.

Le secret fut bien vite pénétré. Dès le mois de mai de cette même année, les pères de Louvain découvrirent que l'imprimeur J. Zegers préparait une édition d'un ouvrage posthume de Jansénius, ancien évêque d'Ypres. Le P. Guillaume Wiskerk parvint à s'en procurer les feuilles par l'intermédiaire d'un ouvrier, et ainsi « tout le venin de l'ouvrage » fut connu avant qu'il n'eût vu le jour (1). L'histoire des pélagiens et des semi-pélagiens fit reconnaître aux pères leur doctrine dans celle de ces hérétiques, telle que l'exposait l'ouvrage de Jansénius, et le parallèle qui était dressé entre les erreurs des Marseillais et la doctrine des grands théologiens de la compagnie ne leur permit aucun doute sur l'intention agressive de l'auteur (2).

Les jésuites découvrent l'*Augustinus*.

Soucieux de défendre la foi de l'Église et l'honneur de leur ordre, les jésuites s'efforcent d'étouffer dans sa naissance l'attaque de Jansénius. Ils recourent à l'internonce de Bruxelles, Stravius, dans le but de faire interdire par lui l'impression et la publication de l'ouvrage de l'ancien évêque d'Ypres, comme contraires aux décrets des papes Paul V et Urbain VIII sur les matières *de auxiliis*. Ces décrets en effet portaient défense de rien publier, sous n'importe quel prétexte, sur la grâce et sur le libre arbitre, sans une autorisation expresse de la congrégation du Saint-Office. Stravius entre dans ces vues et fait bon accueil à une réclamation qui s'appuie sur des décrets de Rome. Dès le mois de juin, il enjoint au docteur Schinkel, doyen de la faculté de théologie, d'interrompre l'impression de l'ouvrage de Jansénius jusqu'à ce que le Saint-Siège ait pris une décision à ce sujet.

Ils en appellent à l'internonce.

Les éditeurs de l'ouvrage posthume de Jansénius étaient le docteur Lib. Fromond († 1653) et un chanoine de Malines, Henri Calénus († 1653). C'étaient deux esprits hardis et tenaces,

(1) Cf. GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 7-8 ; CLAESSENS, *Histoire des archevêques de Malines*, t. I, p. 383. Louvain, 1881. — RAPIN, *o. c.*, pp. 414-415, explique d'une manière différente, mais inadmissible, comment les jésuites sont venus en possession des feuilles de l'*Augustinus*.

(2) RAPIN, *o. c.*, p. 125, dit à ce sujet : « cette histoire (des pélagiens et des semipélagiens) à proprement parler et dans l'intention de l'auteur est moins l'histoire des pélagiens qu'une satire très envenimée et très sanglante contre les jésuites ». Et l'évêque de Gand, Antoine Triest, dans un mémoire présenté au conseil privé de Brabant en 1640, affirma que l'histoire des pélagiens, contenue dans l'*Augustinus*, a si bien réussi « à peindre les mœurs et les artifices des jésuites modernes, que rien n'est pareil à cette ressemblance ». Cf. RAPIN, *l. c.*

qui ne reculaient pas devant une difficulté. En réponse à l'intervention du nonce, ils firent remarquer à la réunion de la faculté de théologie que les décrets des papes Paul V et Urbain VIII relatifs à l'impression des ouvrages *de auxiliis* n'avaient jamais été publiés aux Pays-Bas, ni observés pas plus par les théologiens de la compagnie que par les professeurs de l'université.

Apparition de l'*Augustinus*.

Quoiqu'ils parussent convaincus du bien-fondé de leur réponse, Fromond et Calénus n'avaient pas trop de confiance dans le succès de leur entreprise ; ils donnèrent ordre à l'imprimeur de presser l'exécution de l'œuvre. En réalité les informations de l'internonce à Rome provoquèrent aussitôt une lettre du cardinal Barberini, d'après laquelle la défense d'imprimer l'ouvrage de Jansénius était confirmée par la cour de Rome. Mais cette décision de Rome fut éludée sous le même prétexte que la défense de l'internonce. Ainsi l'ouvrage de Jansénius sortit des presses à Louvain en 1640, sous le titre resté célèbre d'*Augustinus*. Il était dédié au prince Ferdinand, Cardinal-Infant, gouverneur des Pays-Bas, et portait en tête l'approbation élogieuse de Henri Calénus, ainsi que le rapport favorable, concluant au permis d'imprimer, de Jacques Pontanus.

Il est introduit en France.

Appréciation de Saint-Cyran.

A peine eut-il vu le jour, que l'*Augustinus* fut introduit en France. Saint-Cyran, qui s'était toujours vivement intéressé au travail de son ami, fut un des premiers à le lire. Au rapport de Lancelot (1), il ne put cacher l'émotion profonde que lui en causa la lecture. « Il dit qu'après S. Paul et S. Augustin, on le pouvait mettre le troisième qui eût parlé le plus divinement de la grâce. Il disait encore que ce devait être le livre de dévotion des derniers temps, c'est-à-dire des temps de chute et de misère, où l'on ne peut rentrer dans la véritable piété qu'à force d'humilité et de sentiment de cette misère même (2) ». Toutefois soit par sentiment de vanité, soit par crainte des assertions trop ouvertement compromettantes dont il expérimentait en ce moment le danger, Saint-Cyran reprocha à Jansénius « quelques expressions trop fortes, lesquelles il eut mieux aimées autrement et qui pouvaient donner prises aux méchantes interprétations » (3).

(1) Dans ses *Mémoires*, t. I, p. 107. — Cf. aussi *Œuv. d'Arn.*, t. I, p. 15.

(2) D'après SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. II, p. 95.

(3) *Ibid.* — Nous soupçonnons même que l'édition de Paris ne contient

Saint-Cyran communiqua à ses disciples son enthousiasme pour l'*Augustinus*, et vraisemblablement il les engagea à faire réimprimer cet ouvrage à Paris. Car n'y trouvait-on pas les preuves de la condition misérable de l'humanité, de la toute-puissance de la grâce, de la prédestination absolue, en un mot, du fondement doctrinal sur lequel reposait toute la conception du jansénisme moral et ascétique ? N'y voyait-on pas la justification du contritionnisme, dont la sévérité avait offusqué Richelieu au point de faire arrêter Saint-Cyran ? L'ouvrage de Jansénius était donc capable de venger l'honneur du directeur de Port-Royal, sans trop l'exposer à de nouvelles persécutions qu'une justification personnelle aurait pu amener de la part de Richelieu.

L'*Augustinus* publié à Paris.

L'*Augustinus* fut réimprimé à Paris au commencement de 1641 (1). Six docteurs de la faculté de théologie de cette ville avaient ajouté leur approbation à celles de Calénus et de Pontanus. C'étaient les sorbonnistes Bachelier, Le Feron, Fleury, Beauharnais, Molin, prieur des carmes de Paris et Richard « doctor regens ». La première approbation datait du 10 novembre 1640 ; la seconde, la troisième et la quatrième, du 3 décembre ; les deux autres, du 7 décembre de la même année.

Cet ouvrage venait soumettre aux théologiens français les problèmes les plus ardus et les plus épineux de la théologie. Pour permettre de juger avec justesse de sa doctrine, et en même temps pour lui accorder une attention proportionnée à l'importance qu'il a eue dans la controverse, nous en donnerons ici une analyse détaillée.

Analyse de l'*Augustinus*.

L'*Augustinus* est divisé en trois tomes, réunis en un volume. Le premier est consacré à l'exposé des erreurs de

Tome premier : Histoire du pélagianisme.

pas ces « expressions trop fortes ». Les circonstances nous empêchent pour le moment de faire la comparaison entre les deux éditions, attendu que depuis l'incendie de la bibliothèque de Louvain, on ne trouve plus dans aucune bibliothèque publique de la Belgique occupée l'édition de Paris.

(1) Le titre de cette édition porte : *Cornelii Jansenii [episcopi Iprensis Augustinus seu doctrina sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine medecina adversus pelagianos et massilienses tribus tomis comprehensa. Parisiis, sumptibus Michaelis Soly et Matthaei Guillemot, 1641. Cum privilegio et approbatione.* In-fol. La pagination de cette édition de Paris, à ce que nous avons constaté avant l'incendie de Louvain, est très défectueuse. Nous renvoyons à celle de Louvain.

Pélage et des semipélagiens (1). De l'avis de Jansénius, cet exposé constitue la clef du traité de la grâce, et cela pour trois raisons principales. La première, parce qu'il est impossible de comprendre l'enseignement de S. Augustin sans une connaissance exacte des erreurs pélagiennes ou semipélagiennes. La deuxième est basée sur l'étroite connexion qui existe entre les questions de la grâce ; la moindre concession, faite à ces hérétiques, entraîne logiquement l'admission de tout leur système. Enfin la troisième est une raison d'ordre critique : plusieurs auteurs attribuent à Pélage et aux semipélagiens des erreurs qu'ils n'ont pas même soupçonnées, et retranchent au contraire de leur doctrine ce qui en constitue le fondement (2).

Son importance.

Histoire externe.

Ce premier tome comporte huit livres. Le premier fait connaître les circonstances historiques de la vie de Pélage, de ses polémiques, de ses écrits, de ses condamnations. Il montre la diffusion de l'hérésie pélagienne et l'origine des semipélagiens. Il énumère enfin les ouvrages entachés de semipélagianisme (3).

Doctrine de Pélage.

L'exposé de la doctrine de Pélage fait l'objet du livre second. Pour ce qui concerne l'état du premier homme voici quelle était, d'après Jansénius, la conception de Pélage. Le libre arbitre, qui implique pour la volonté une liberté de contradiction et de contrariété, doit être considéré comme un élément constitutif de la nature humaine. Par le fait même, la liberté de la volonté doit être regardée comme inamissible et, avant comme après la chute originelle, l'homme reste le maître suprême de ses actions : il peut ne pas pécher s'il veut, et faire le bien même sans le secours d'une grâce intérieure. De même les lumières naturelles de son intelligence lui permettent, main-

(1) *Tomus primus. In quo hæreses et mores Pelagii contra naturæ humanæ sanitatem ægritudinem et medecinam ex S. Augustino recensentur ac refutantur. Cum duplici indice rerum et S. Scripturæ.*

(2) Cf. *Præfatio in Pelagium.*

(3) Jansénius établit déjà la provenance et le caractère des ouvrages douteux, tels qu'on les admet encore aujourd'hui. Ainsi (*Augustinus*, t. I, c. 83-89), il attribue à Pélage le *Commentaire des épîtres de S. Paul* qui circule sous le nom de S. Jérôme (aujourd'hui on y voit un travail de seconde main sur le *Commentaire* de Pélage. Cf. BARDENHEWER, *Patrologie*, 3e édit., p. 403. Tubingue, 1910) de même qu'une lettre à Démétriade (*Augustinus*, t. I, c. 15. — Cf. BARDENHEWER, *o. c.*, p. 425). Enfin il prouve que Julien est l'auteur d'un ouvrage sur le *Cantique des cantiques* (cf. BONWETSCH, *Julian von Eklanum*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. IX, p. 604).

tenant comme alors, d'arriver à une connaissance naturelle et complète du bien et du mal. Conséquemment on ne saurait admettre que le premier homme ait été créé en état de grâce. Dieu ne lui a donné que le secours d'une grâce externe représentée par la loi. Avant son péché, Adam se trouvait dans les mêmes conditions que nous : il éprouvait la concupiscence ; il était astreint aux misères naturelles ; il serait mort comme nous, parce que son corps était mortel.

Arguments de Pélage.

A l'appui de cette doctrine, Pélage invoqua plusieurs arguments (1). Les textes de l'Écriture où l'existence du péché de nature est clairement affirmée, furent rejetés par lui au nom de la raison. Comprend-on, ainsi raisonna-t-il, comment un péché peut être imputé à quelqu'un qui ne peut librement l'éviter (2)? Quelles conséquences absurdes ce péché n'entraînerait-il pas (3)? Quelle est la valeur des arguments par lesquels on s'efforce d'en prouver l'existence ? La concupiscence (4), l'ignorance, la mort, les misères de la vie, qu'on veut faire considérer comme les conséquences d'un péché, ne découlent-elles pas naturellement de la constitution humaine ?

Conséquences de la doctrine de Pélage.

En niant la chute originelle du genre humain, Pélage fut amené à soutenir que les enfants naissent aujourd'hui dans un état naturel (5). De fait, il ne recula pas devant cette conséquence et, procédant avec une logique rigoureuse, il en déduisit des conclusions non moins inacceptables. A ses yeux, les enfants non-baptisés qui meurent avant l'âge de raison, obtiennent la vie éternelle ; les baptisés au contraire sont reçus dans le royaume

(1) Ces arguments sont exposés au livre troisième.

(2) « Quod admoneri non potest ut caveatur, imputari non potest ut puniatur ». Jansénius énumère ainsi douze arguments, dont onze sont des preuves de raison et qui furent invoqués par Pélage et reproduits par S. Augustin. Voir *August.*, t. I, l. III, c. II, c. 123-130.

(3) Pélage en trouva quinze *(Ibid.*, c. 129-134).

(4) Suivant Jansénius *(ibid.*, c. 135-144), pour établir sa thèse au sujet de la concupiscence, Pélage invoqua quatre arguments : 1° des textes de l'Écriture ; 2° si la concupiscence considérée en elle-même est mauvaise, le mariage doit être condamné, et 3° après le baptême elle ne pourrait plus subsister ; 4° elle est inhérente à la nature humaine, et par conséquent son usage ne peut être défendu. — Des raisons moins solides sont énumérés aux chapitres suivants.

(5) « Quod peccatum Adæ ipsum solum læserit et non genus humanum ». La preuve : « non prævaricatoris transgressio plus nocuit, quam incarnatio vel redemptio salvatoris (profuit) ». *(Ibid.*, c. XVI, c. 153).

des cieux (1). Quant aux adultes, s'ils reconnaissent le vrai Dieu — ce qu'ils peuvent faire sans le secours d'une grâce interne ou sans la foi au Christ — ils auront la vie éternelle et le partage du royaume des cieux *ob meritum justitiæ quam lege fecerant.* Si au contraire ils ne croient pas en Dieu, ils ne pourront arriver au royaume des cieux ; mais ils jouiront après cette vie d'un bonheur naturel, à condition qu'ils observent la morale naturelle.

Ses fondements philosophiques.

Le fondement philosophique de tout le système pélagien consiste dans une fausse conception du péché et dans une exagération de la puissance des facultés naturelles pour pratiquer le bien (2). Pour qu'une action soit péché, il faut, selon Pélage, que l'homme puisse s'en abstenir, par conséquent qu'il ait la liberté de contradiction et de contrariété. Il n'existe donc et il ne peut exister, d'après lui, aucune nécessité de pécher et, en toute justice, une action ne saurait être imputée comme péché, si elle n'est pas tout à fait libre. De même, il ne voulut pas admettre la nécessité de la grâce pour toute action moralement honnête. Dans ce cas, l'homme lui paraissait déterminé au bien ou au mal selon que Dieu lui donne ou lui refuse sa grâce. Il écarta ainsi l'idée d'une infirmité naturelle qui incline l'homme vers le péché et qui est infligée par Dieu en punition d'un péché précédent. Au contraire, suivant lui, l'homme possède d'une manière inamissible toutes les forces nécessaires pour faire le bien. Il est vrai que, sans la grâce de la foi dans le Christ, ses œuvres ne sauraient être dirigées vers la fin surnaturelle et qu'elles restent stériles pour le royaume des cieux (3).

Cette dernière affirmation constitue la conception semipélagienne de ce qu'on appelle les *semina virtutum.* Elle prétend retrouver dans la nature humaine les origines ou « les semences » de toutes les vertus, même celles de la foi en Dieu et de l'amour

(1) C. XIX-XXIII, c. 157-180. Jansénius y discute longuement la question de savoir si, d'après Pélage, les enfants morts sans baptême ne jouiront pas de la vision béatifique. Après avoir donné plusieurs arguments pour et contre, il s'arrête à la réponse négative ; car, dit-il, les pélagiens affirmèrent explicitement que les enfants naissent dans un état naturel.

(2) Cf. l. IV.

(3) A la suite de Pélage, Jansénius distingue dans une bonne œuvre l'acte considéré en lui-même *(nudum officium* ou *id quod agitur)* et la fin *(propter quod agitur). Ibid.*, c. VI, c 195-198. Cette distinction revient à celle des scolastiques entre l'objet matériel et l'objet formel.

divin ; sous l'influence de la loi ou de la volonté, ces semences germent et produisent toutes les vertus. D'après Jansénius, cette théorie de l'origine des vertus suppose deux principes : le premier, que l'intelligence possède une connaissance parfaite du bien et du mal ; le second, que la volonté peut opérer seule des actions qui sont conformes à la loi naturelle. Ce double principe se retrouve en réalité chez Pélage. Les seules facultés naturelles, dit-il, permettent à l'homme d'arriver à la connaissance du vrai Dieu, de l'aimer, de lui rendre un culte et de l'honorer. Bien plus, elles lui donnent le pouvoir de développer cet acte initial de foi et de charité, de persévérer dans le bien, d'éviter et de surmonter toutes les tentations (1), d'arriver à la perfection. Aux yeux de Jansénius, ces principes conduisent à proclamer l'apathie de la nature humaine, c'est-à-dire, son impassibilité en face des passions, et « l'anamartésie », ou la possibilité naturelle d'éviter tous les péchés. Ne dirait-on pas que les justes d'ici-bas sont aussi purs que les justes au ciel ?

Évolution de la doctrine de Pélage.

Telle fut, selon Jansénius, la théorie générale développée par Pélage. Cependant pressé par ses adversaires, celui-ci la modifia peu à peu de manière à la rapprocher de la doctrine catholique. Cette évolution comporta quatre phases (2). D'abord Pélage nia l'existence de la grâce, et s'identifia avec les païens. Peu après il confondit la grâce avec la nature, et soutint un semi-paganisme. Plus tard encore il reconnut comme seules grâces la loi et l'enseignement du Christ, et tomba ainsi dans le judaïsme (3). Enfin il professa un semi-christianisme en con-

(1) Pélage, toujours suivant Jansénius (c. XV-XVIII, c. 215-224), invoqua les arguments suivants : 1° le péché ne peut pas affaiblir la nature ; 2° Dieu doit donner la possibilité d'observer les commandements qu'il prescrit ; 3° il n'y aurait pas de péché à succomber à une tentation insurmontable.

(2) Cf. l. V-VI.

(3) Jansénius prétend que les pélagiens ont soutenu, pendant cette troisième phase, le concours général et la grâce habituelle (l. V, c. XXII-XXVIII, c. 295-324). Ils ont rejeté la grâce actuelle ou l'*adjutorium voluntatis et actionis ;* par contre ils ont admis un *adjutorium possibilitatis* qui donne à la volonté une plus grande facilité d'agir (l. V, c. XXIX-XXX, c. 323-330). — Entre ces deux espèces de secours, Jansénius établit quatre différences : 1° l'*adjutorium possibilitatis* n'entre que dans les préparatifs de l'acte (*in actu primo*), tandis que l'*adjutorium actionis* n'entre que dans l'action elle-même (*in actu secundo*) ; 2° le premier laisse subsister l'indifférence de la volonté par rapport au vouloir ; le second donne le vouloir, et par le fait l'indifférence de la volonté ne subsiste plus ; celui-là est un *adjutorium sine quo non,*

cédant la nécessité de la grâce pour obtenir la perfection chrétienne (1).

Les semi-pélagiens : leurs objections contre S. Augustin.

La polémique entre S. Augustin et les pélagiens suscitèrent l'attention. Quelques écrits du saint Docteur tombèrent entre les mains des moines d'Adrumète et de Marseille (2). Ceux-ci reconnaissaient l'existence du péché originel et la corruption de la nature humaine qui s'en était suivie. Mais ils se refusaient à admettre une corruption de la nature humaine telle que l'homme ne sait plus commencer l'œuvre de son salut. Au témoignage de S. Prosper et d'Hilaire d'Arles, ils furent choqués par cette prédestination absolue, efficace, antérieure à toute prévision de mérites, que S. Augustin enseignait. Cette doctrine leur semblait conduire au fatalisme, détruire la liberté, engendrer le désespoir chez les uns, la paresse chez les autres, supprimer le précepte, enlever l'obligation de prier, établir dans l'humanité deux natures différentes, nier l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, faire même de Dieu l'auteur du péché. Enfin ils trouvèrent cette opinion nouvelle et contraire à l'enseignement traditionnel des Pères. D'après Jansénius une triple erreur est à la base de ces critiques des semipélagiens : le décret de la prédestination devrait être postérieure à la prévision des mérites et fondé sur elle ; il devrait tenir compte non seulement du commencement de la bonne volonté, mais aussi de la persévérance ; quant à l'exécution de ce décret, les grâces

non dans ce sens que sans lui l'homme ne peut pas agir, mais qu'il rend l'action plus facile ; l'*adjutorium actionis* au contraire doit s'appeler un *adjutorium quo* ; 4° enfin ce dernier donne le vouloir, tandis que le premier reste soumis au libre arbitre. (Cf. l. V, c. XI, c. 263-270). — Pour rejeter l'*auxilium quo*, les pélagiens ont invoqué les arguments suivants : *a*) sous son influence, la volonté serait déterminée *ad unum*, et par le fait même elle ne serait plus libre ; *b*) de là, il y aurait une négligence dans les affaires du salut ; *c*) Dieu faisant le tout, l'homme ne devrait plus faire ce qui est en son pouvoir. *Ibid.*, c. XV-XVI, c. 279-284.

(1) Pendant cette quatrième phase, les pélagiens ont rejeté la prédestination gratuite, *ante prævisa merita*, parce que celle-ci ne dépend pas de la prévision du bon ou du mauvais usage du libre arbitre (L. VI, c. VII, c. 349-354). Selon eux en effet, Dieu a donné indifféremment à tous une grâce indifférente de sa nature ; d'après le bon ou le mauvais usage qu'ils en font, les uns sont élus, les autres réprouvés (*Ibid.*, c. VIII-IX, c. 353-362). Conséquemment à cette doctrine, ils ont introduit la théorie de l'état de pure nature. Jansénius fait remonter ces « erreurs » à Origène et à la philosophie (*Ibid.*, c. XVIII, c. 377-380).

(2) La controverse semipélagienne est exposée aux liv. VII-VIII.

données par Dieu devraient rester soumises à la volonté humaine.

Leur doctrine.

Les semipélagiens rejetèrent donc la doctrine de S. Augustin et lui substituèrent des dogmes qui leur paraissaient plus consolants. Pour ce qui concerne la prédestination, ils soutinrent que Dieu veut sauver tous les hommes d'une volonté conditionnelle et antécédente, c'est-à-dire à condition que les hommes veuillent coopérer à sa grâce, et antérieurement à la prévision des péchés. L'exécution de ce décret de la prédestination fut synthétisée par eux dans ces trois propositions : Le Christ est mort pour tous les hommes; Dieu accorde à tous indistinctement des grâces suffisantes; même dans l'état de nature déchue, l'homme possède encore un certain pouvoir naturel de faire le bien. D'autre part, les semipélagiens reconnurent bien une nécessité de la grâce intérieure actuelle pour acquérir la foi; mais suivant eux, cette grâce reste soumise au libre arbitre et ne donne pas le vouloir, comme l'enseignait l'évêque d'Hippone. Car ils répliquèrent à celui-ci que l'assentiment et l'affection de notre volonté doivent venir de nous (1). Enfin ils estimèrent la volonté capable de produire la persévérance dans le bien, parce qu'elle reste toujours libre et qu'elle peut la demander à Dieu.

Critique de cette doctrine.

Jansénius trouve le système semipélagien totalement faux et plein de conséquences absurdes. Comme les scolastiques, ces hérétiques partent du principe erroné : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Enfin, pour appuyer leur doctrine, ils recourent à l'infâme procédé d'accuser la doctrine de saint Augustin d'hérésie prédestinatienne.

Tome second.

Telles furent les erreurs des pélagiens et des semipélagiens. Quelle est maintenant la vraie doctrine catholique? Jansénius

(1) Liv. VIII, c. VI-IX, c. 455-483. — Ce passage a donné lieu à la quatrième proposition condamnée : « Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare. » Pour prouver cette assertion Jansénius invoque 1° le canon XIX du second concile d'Orange; 2° la distinction souvent établie par S. Augustin entre l'état du premier homme et l'état de nature déchue (cf. *Retractationes*, l. I, c XXIII; *De correptione et gratia*, c. XI); 3° il observe que les semipélagiens pouvaient admettre la nécessité de la grâce intérieure, soumise à la volonté, parce qu'elle n'était pas en opposition avec leur doctrine de la liberté et de la prédestination dépendante de la prévision des mérites.

se propose de nous l'apprendre dans la suite de son ouvrage. Au tome second, il expose « la doctrine de S. Augustin » sur les états de nature intègre, de nature déchue, de pure nature et sur les facultés dont l'homme dispose pour faire le bien dans chacun de ces états. Un *liber proœmialis* introduit l'exposé. Il comporte l'examen de la vraie méthode à suivre en théologie, et établit en particulier l'autorité de l'évêque d'Hippone dans les questions de la grâce et de la prédestination.

Liber proœmialis.

La méthode théologique.

Selon Jansénius, la presque totalité des théologiens suivent dans leurs études une méthode défectueuse. Ils partent de considérations philosophiques et établissent à priori certaines théories, telles la liberté absolue et complète de la volonté, la possibilité d'un état de pure nature, celle de la pratique des vertus par les seules forces naturelles, etc. Cette méthode de procéder est condamnée par les vrais principes qui doivent guider le théologien dans la recherche des vérités religieuses. La théologie doit être basée avant tout sur l'Écriture et la tradition, sources de la révélation. Ce que l'intelligence humaine ne parvient pas à comprendre, la discipline ecclésiastique le pose à croire. Telle est la règle unanimement suivie par les Pères. En réalité, les sources de la révélation nous proposent plusieurs vérités dont la raison intime, le *quomodo*, nous échappe. Ainsi en est-il du dogme de la sainte Trinité et de la prescience infaillible que Dieu possède des futurs contingents. L'intelligence humaine peut s'efforcer de pénétrer ces dogmes; mais outre qu'elle suit ainsi une voie dangereuse, elle se voit nécessairement arrêtée aux limites que Dieu lui a imposées.

Autorité de S. Augustin dans les questions de la grâce.

Parmi les vérités révélées, la grâce occupe une place importante. Elle est en effet un secours spécial *(sui generis)* que Dieu donne aux hommes pour atteindre la fin à laquelle il les a appelés. Or en parcourant la tradition relative aux questions de la grâce, il est impossible de ne pas remarquer l'autorité qui revient en cette matière à S. Augustin. Sa doctrine sur la grâce est évangélique, apostolique, catholique, d'une autorité céleste et irréfragable. Plusieurs conciles l'ont reprise pour leur compte et, à différentes occasions, les souverains pontifes l'ont recommandée (1). Le théologien qui expose fidèlement la doctrine

(1) Voir les éloges enthousiastes que Jansénius décerne à S. Augustin (c. XI-XV, c. 27-36 et c. XVII-XXIV, c. 39-54). Jansénius y insiste (c. XV, c. 33 svv.) sur le fait que plusieurs papes ont embrassé et recommandé la

de la grâce telle qu'elle a été enseignée par S. Augustin, ne saurait verser dans l'erreur. D'après Jansénius, son ouvrage n'a pas d'autre but : il n'y veut reproduire que l'enseignement du grand évêque d'Hippone ; pour le cas où il se serait trompé dans l'interprétation de la pensée de ce Docteur, il s'en remet à l'autorité du Saint-Siège (1).

L'état de nature innocente est un état de grâce.

Historiquement, le premier état de l'humanité était celui de

doctrine du grand évêque d'Hippone. Ces papes sont : Innocent I, Zosime, Célestin, Léon I, Hormisdas, Félix II et Jean II. Cette recommandation des papes n'ajoute pas une plus grande autorité à la doctrine de S. Augustin : aux yeux de Jansénius, elle prouve seulement que ces papes ont vu, comme d'autres, l'autorité péremptoire qui s'attache à la doctrine de ce Docteur. « Hæc etiam causa est, dit-il en parlant de l'intelligence supérieure et divinement éclairée de S. Augustin, cur ante mille annos doctrinam Augustini de gratia Dei, tanquam vere cœlestem sancti doctissimique pontifices, miris encomiis et quæ nunquam de cujusdam scriptis hominis post scriptores canonicos auditæ sunt, laudibus extulerint... Hæc etiam causa est, cur... romani pontifices sublimem doctrinam ejus de gratia Dei arctissime amplexi sint, et mirifice commendati » (c. XIV-XV, c. 33). — Quelle valeur doit-on attacher à ces éloges que les papes ont décernés à S. Augustin ? On peut voir à ce sujet A. Koch, *Die Autorität des H. Augustin in der Lehre von Gnade und Prædestination*, dans le *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1891, t. LXXII, pp. 95-136, 287-304, 455-487 (cette étude est reproduite sans modification sensible dans l'ouvrage du même auteur : *Der Heilige Faustus, Bischof von Riez*, pp. 129-191. Stuttgart, 1895) ; E. Portalié, *Augustin*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, c. 2462-2570 ; *Augustinisme*, *ibid.*, c. 2516. Cependant toutes les affirmations de ces deux auteurs ne sont pas également sûres. Quoi qu'il en soit, voici quelle est la conclusion de Koch (*Der hl. Faustus*, p. 166), adoptée en substance par Portalié (*art. cit.*, *o. c.*, c. 2470, 2516) : « Das Kirchliche Lehramt hat wohl die Grundanschauungen des Heiligen über die Gnade (Gratuität, Prævenienz, Notwendigkeit) als orthodox-kirchliche erklärt und den semipelagianischen Gegensatz als heterodox verurteilt, aber die von Augustin gezogenen Konsequenzen, « die tieferen und schwierigeren Fragen » d. h. die Lehre von der Wirksamkeit der Gnade in Verbindung mit der göttlichen Vorherbestimmung hat die Kirche nicht entscheiden, absichtlich nicht entscheiden wollen. Nicht die ganze Gnadenlehre des Bischofs von Hippo ist somit als Lehre der römischen Kirche, als Katholischer Glaube erklärt worden. » Cf. aussi Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II², p. 512 ; t. III, p. 290-291, 312 et pass. Paris, 1909-1912.

(1) Au c. XXX, c. 65-70. Jansénius prévoit l'objection que, d'après ses doctrines, l'Église serait dans l'erreur depuis cinq cents ans. D'abord, répond-il, les douze siècles qui précèdent la naissance de la scolastique constituent une période plus considérable que les cinq cents ans qui se sont écoulés depuis. 2) Les scolastiques ont soutenu le contraire comme *leur* doctrine personnelle. 3) La plupart des théologiens peuvent verser dans l'ignorance relative aux questions obscures. 4) Dans leurs prières et par les formules liturgiques, ils ont professé la véritable doctrine.

nature innocente, dans lequel Adam fut créé. Cet état de nature innocente était un état de grâce. Car l'homme possédait alors la sagesse ; il était innocent, droit, juste, « intègre », immortel ; il ne connaissait point les misères internes ou externes de la vie. Il possédait en outre la liberté de faire le bien comme le mal (1). L'homme, il est vrai, par le fait même qu'il est un être raisonnable, possède toujours le libre arbitre ; mais celui-ci ne lui donne pas toujours le pouvoir de faire le bien. Dès qu'il ne dirige plus ses actes vers son créateur, fin suprême, il tombe dans la servitude du mal. Avant son péché, Adam pouvait, par les seules forces qui lui étaient innées, bien vivre, croire en Dieu et l'aimer, ainsi que persévérer dans le bien. Car il était juste, élevé à la grâce et à la charité de son Dieu ; il était aussi exempt de toutes les concupiscences. Il lui faillait seulement, pour que ses actions fussent bonnes, une grâce purement suffisante, un *adjutorium sine quo non*, qui lui permettait de mériter, dans le sens strict du mot, la vision béatifique (2).

Le péché originel.

En réalité, Adam n'a pas persévéré dans le bien. Il est tombé dans le péché, entraînant dans sa chute tous ses descendants. Quelle est la nature de ce péché d'origine et comment se transmet-il ? Telles sont les deux premières questions que Jansénius

Sa nature.

examine relativement à l'état de nature déchue (3). La nature du péché originel consiste dans la concupiscence qui implique

(1) Il est important de bien saisir la notion de la liberté, telle qu'elle est exposée par Jansénius (au t. II, *De statu naturæ innocentis*, c. VI, c. 95-104). La liberté, dit l'auteur, peut se définir positivement : *sui juris, suæ potestatis, sui causa*. Mais Dieu seul est essentiellement libre. La créature raisonnable n'a qu'une liberté participée ; car Dieu est son créateur et sa fin dernière ; par conséquent elle le sert nécessairement. En le servant, elle devient libre ; plus elle adhère à son créateur, plus elle exerce la liberté ; si elle s'attache indéfectiblement à lui, sa liberté devient immobile. La créature qui tend vers sa fin, jouit d'une certaine indépendance par rapport au choix des moyens qui conduisent à cette fin. Jansénius trouve en conséquence que la liberté de contrariété n'est pas de l'essence du libre arbitre ; sinon, dit-il, les bienheureux ne seraient pas libres.

(2) La première proposition condamnée de Baius est énoncée comme suit : « Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia ». Jansénius entrevoit qu'elle constitue une objection à sa doctrine. Il y répond : 1) la nature et le libre arbitre étaient des grâces ; 2) Dieu invitait l'homme à la persévérance ; 3) il lui donnait la bonne volonté, la grâce et le don du Saint-Esprit ; 4) Adam reçut non seulement la grâce habituelle, mais encore la grâce actuelle. *Ibid.*, c. XIX, c. 173-180.

(3) Tom. II, *De statu naturæ lapsæ liber primus*, c. 185-282.

en même temps le *reatus,* par lequel l'âme est coupable aux yeux de Dieu. La rémission de ce péché fait disparaître le *reatus,* mais laisse subsister la concupiscence. Ce concept du péché d'origine s'explique par le fait que la sainteté consiste dans la charité, ou la rectitude de la volonté, qui est habituelle et se produit en actes. Par le péché, Adam s'est tourné vers la créature ; mais il ne pouvait par lui-même se relever de sa chute, comme il s'était librement tourné au mal. Sa volonté adhérait à la créature de telle façon que celle-ci ne pouvait plus désormais lui déplaire. Dès ce moment l'intervention de la grâce devint absolument nécessaire pour qu'Adam pût faire le bien : elle infusa en lui une délectation céleste, et redressa sa volonté.

Sa transmission.

La concupiscence qui subsistait dans l'homme après la chute et même après l'effacement du *reatus* du péché originel, était par sa nature la cause nécessaire de la propagation de ce péché originel dans les descendants d'Adam. Tel fut l'enseignement de S. Augustin dans sa polémique avec les pélagiens ; comme lui, ajoute Jansénius, tous les catholiques doivent admettre cette doctrine comme vérité appartenant à la foi. Sans doute cette vérité présente des difficultés, mais elle n'est pas inintelligible. La concupiscence en effet est un défaut qui implique non seulement un désordre effréné *(effrenitas)* de l'appétit sensible, mais aussi quelque chose de positif *(quædam positiva et affectionalis qualitas).* Ce défaut vicie la nature et ainsi l'homme, engendrant un être qui lui est semblable, transmet la concupiscence, comme il transmet les maladies héréditaires qui affectent son corps. Conséquemment la concupiscence qui est tellement forte dans l'acte de la génération, parfois même contrairement aux impulsions de la volonté, vicie le « semen » et le corps de l'enfant ; à son tour, à cause de son union avec la chair, l'âme est attirée vers les bas-fonds.

Ses conséquences : Les maux. L'ignorance.

Ce péché d'origine a entraîné plusieurs conséquences fâcheuses pour toute l'humanité (1). Il est la cause des maladies corporelles et de toutes les misères de la vie présente. Il nous a jetés dans l'ignorance du bien, qui, même si elle est invincible, constitue une source de péchés (2). Car seule l'ignorance du fait rend

(1) Cf. *De statu nat. laps. lib. secundus,* c. 281-428.

(2) Jansénius prétend (c. II-III, c. 287-300) que, d'après S. Augustin, la distinction entre l'ignorance invincible et l'ignorance vincible doit être rejetée en ce sens que *toute* ignorance invincible dégagerait la responsa-

indubitablement l'acte excusable ; l'ignorance du droit divin positif excuse probablement le pécheur ; mais l'ignorance du droit naturel, même si elle est invincible et conséquemment sans faute, constitue une source de plusieurs péchés. La connaissance du droit naturel n'est-elle pas connaturelle à l'homme ? Et ce droit ne lui commande-t-il pas de se diriger vers Dieu, comme vers sa fin suprême, et de s'abstenir de tout péché ? L'aveuglement dans lequel l'homme se trouve maintenant par rapport à ces vérités, constitue la punition du péché originel, infligée en toute justice par Dieu à l'humanité coupable.

La concupiscence.

Une autre conséquence du péché originel est la concupiscence. Comme un poids qui pèse continuellement sur nous, elle déprime notre âme et l'attire à la jouissance des créatures et en général de tout ce qui n'est pas Dieu ; elle pénètre nos facultés et toute notre activité, et devient ainsi la source principale de tous nos péchés (1). On peut y consentir pour une fin

bilité morale. Car les pélagiens admettaient aussi que les péchés commis dans l'ignorance vincible rendent leur auteur coupable. — De plus, il faut distinguer entre le péché tout court, et le péché qui est en même temps la punition d'un péché antérieur : « aliud est quod peccatum tantum sit, aliud quod ita peccatum sit ut sit etiam pœna peccati ». Ce dernier n'est pas libre dans le sens que les auteurs modernes attachent au mot liberté ; mais en tant qu'il procède d'une volonté libre qui a commis un premier péché, à cause duquel elle est punie d'un nouveau péché (c. IV, c. 299-304).

(1) C'est ici que se retrouve la théorie des *libidines*. A la suite de S. Jean (Ie Épît., c. II, v. 16), Jansénius distingue trois concupiscences, sources de tous les péchés. 1° La première s'appelle la LIBIDO SENTIENDI, et se subdivise en cinq *libidines* d'après les cinq sens. Dans chacun des sens, il faut distinguer : *a)* la *vigor sentiendi* qui dépend de la constitution personnelle d'un chacun ; *b)* la *necessitas sentiendi* qui découle de la nature des objets extérieurs ; *c)* l'*utilitas sentiendi* qui se confond avec la fin intrinsèque de chaque action. Or la *libido* est distincte de ses trois formalités du sentir, et se définit : « *quædam titillatio quæ nos ad sentiendum sive consentientes mente sive repugnantes, appetitu carnalis voluntatis impellit* ». 2° La seconde est la LIBIDO SCIENDI. Comme pour les sens, il faut distinguer la *vigor sciendi*, la *necessitas*, l'*utilitas* et la *libido* proprement dite. Cette dernière est une « *cupiditas quæ provocatur ac titillatur animus tantummodo ut sciat* ». Elle est inhérente à l'intelligence et aux sens ; car pour ceux-ci, il ne faut pas confondre la connaissance avec le sentiment. 3° La LIBIDO EXCELLENDI est la plus difficile à vaincre. Elle est « *illa spiritibus damnatis propria cupiditas, qua timeri et amari ab hominibus, in se, donisque Dei gloriari, dominari aliis et sibi placere lubet* ». Cf. c. VIII, c. 323-328. — Il faut remarquer que Jansénius n'énumère pas parmi ces trois concupiscences fondamentales la cupidité ou la passion de l'argent, la *libido possidendi*. Est-ce qu'il était donc tellement

honnête, mais on ne peut y céder sans péché dans le seul but de la satisfaire (1). Car l'amour de la créature pour elle-même constitue le péché, soit véniel soit mortel. Ainsi la théologie enseigne qu'on ne peut jouir d'aucun être créé, mais de Dieu seul. En se livrant à la jouissance de la créature, les justes commettent un péché véniel, s'ils n'excluent pas la fin intrinsèque de leur action : dans ce cas en effet, leur activité n'est pas dirigée vers leur fin suprême, c'est-à-dire vers Dieu. Quant aux infidèles, ils se rendent coupables d'un péché mortel,

absorbé par l'étude qu'il ne voyait pas quel attrait l'argent exerce sur les hommes ? Non ; mais comme il s'attache à suivre de près ce qu'il croit être l'enseignement de S. Augustin, il range la *libido possidendi* au second rang ; elle n'est jamais la première, dit-il, elle provient de l'une, de deux ou même des trois concupiscences fondamentales et est au service de celles-ci. « Sciat libidinem possidendi nunquam esse primam ; sed ex alia quapiam istarum trium, vel duabus, vel omnibus velut radice proficisci. Divitiæ quippe, quemadmodum velut satellites sunt omnium cupiditatum, omniumque flagitiorum atque facinorum, ita quoque libido possidendi servit cæteris ». *Ibid.*, c. 328.

(1) Le chap. IX, c. 329-336 contient la démonstration de la thèse : *nulli omnino concupiscentiæ propter ipsam explendam, licitum esse adhibere consensum.* Jansénius invoque quelques textes de l'Écriture, et les paroles du concile de Trente : « *quæ ex peccato est et ad peccatum inclinat* » (sess. V, can. 5). Appliquant ce principe au mariage, Jansénius en condamne l'usage *ob solam concupiscentiam explendam.* Il s'agit ici du cas où la fin intrinsèque de l'acte conjugal n'est pas exclue. L'auteur assure que, suivant S. Augustin, cet acte constitue un péché véniel parce que la raison ne peut pas être soumise à la volupté. Le mariage n'est donc un remède à la concupiscence que pour autant qu'il fait éviter la fornication ou le péché mortel (c. X, c. 335-346). — On peut rapprocher cette doctrine de Jansénius des propositions VIII et IX, condamnées par Innocent XI en 1679. Voici leur énoncé : VIII « Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum modo non obsit valetudini ; quia licite potest (quis) appetitus naturalis suis actibus frui ». IX « Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali ». Dom. Viva (*Damnatæ theses ab Alexandro VII, Innocentio XI, Alexandro VIII necnon Jansenii ad theologicam trutinam revocatæ juxta pondus sanctuarii*, 11e éd., p. 203. Passau, 1723) motive la condamnation de ces deux propositions en invoquant le principe : « potest appetitus naturalis suis actibus uti, non tamen frui... Illud enim interest inter uti et frui, quod fruamur fine, utamur medio ». Puis cet auteur introduit une distinction entre les voluptés modérées qu'on éprouve par exemple en jouissant des beautés de la nature, et les voluptés immodérées qui concentrent sur elles-mêmes toute l'attention de la raison. Ainsi « cum (voluptas in opere conjugii) sit immodica, animum a divinis facile revocat, nisi ad debitum finem ordinetur, et id circo non licet ob solam voluptatem illud exercere ».

parce que la fin de leur action, voire même de toute leur activité et d'eux-mêmes, consiste exclusivement dans la créature. Aux yeux de Jansénius, cette doctrine est absolument hors conteste. *A priori,* dit-il, la lumière naturelle montre que nous sommes soumis à Dieu ; dès lors, nous troublons l'ordre naturel en nous soumettant aux choses inférieures. *A posteriori,* les conséquences lamentables qu'entraîne la jouissance de la créature prouvent à leur tour que l'ordre naturel est renversé (1). Toutefois, ajoute Jansénius, la concupiscence considérée en elle-même ne constitue pas un péché ; car tout péché requiert le consentement de la volonté. Mais celui-ci est bien vite amené par les excitations de la concupiscence. En effet la nature est de soi plus ferme que la volonté. La concupiscence qui est inhérente à la nature, se manifeste donc toujours et instinctivement dès que l'objet est perçu par les sens. Elle excite le cœur sans interruption. La volonté est plus faible et ne saurait résister par elle-même à la concupiscence excitatrice.

Le libre arbitre devenu impuissant de faire le bien.

Reste à déterminer la puissance du libre arbitre, tel qu'il existe dans l'homme après la chute originelle (2). D'abord il est absolument certain que S. Augustin a admis l'existence du libre arbitre capable de faire le bien ou d'opérer le mal. Les calomnies des pélagiens ne sauraient faire admettre le contraire. Mais à son avis, l'homme ne possède pas toujours le moyen de vouloir et de pouvoir opérer la justice. La raison en est qu'avant l'intervention de la grâce, la délectation terrestre captive ses facultés et fait en sorte qu'il agit mal (3). Cette délectation

(1) Jansénius énumère sept conséquences funestes qui sont introduites par la concupiscence (c. XX, c. 389-400). — Mais que faire dans cette doctrine de l'amour du prochain, c'est-à-dire de l'amour d'une créature, qui nous est commandé ? Jansénius répond à cette objection en observant que nous devons aimer le prochain comme nous-mêmes pour Dieu. Or s'aimer soi même est aimer Dieu de tout son cœur ; car par l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, et par lui seul, l'homme se veut du bien. C. XXI, c. 399-402.

(2) Cf. *De statu nat. laps. lib. tertius,* c. 429-542.

(3) Voici les arguments sur lesquels Jansénius appuie cette théorie fondamentale de son système : 1° S. Augustin a affirmé qu'après la chute originelle, le libre arbitre est devenu l'esclave du péché et 2° que la concupiscence domine la volonté. 3° Jésus-Christ, S. Paul et S. Augustin ont enseigné que le libre arbitre n'est plus libre de faire le bien. 4° Les différentes phases que l'humanité a parcourues prouvent la même doctrine : d'Adam à Moyse, les hommes vivaient dans une ignorance complète ; de Moyse au Christ,

cependant ne détruit en aucune façon la puissance du libre arbitre ; celle-ci reste intacte et, ce que la volonté fait, elle le fait librement. La liberté en effet n'inclut pas dans sa notion l'indifférence de contrariété, comme le prouve le fait de la liberté de Dieu et des anges. Conséquemment, l'homme ne possède plus seulement en lui-même tous les éléments pour faire œuvre de vertu surnaturelle ; il ne sait même plus faire une action bonne, conforme à la loi naturelle, de sorte que tous ses actes sont des péchés. Car toutes les actions de la créature raisonnable doivent être dirigées vers le créateur ; s'il ne sert pas Dieu, l'homme sert la créature. C'est ainsi que le second concile d'Orange (529) a pu déclarer que, de lui-même, l'homme n'a que péché et mensonge (1).

Sans la grâce l'homme ne peut que pécher.

De l'avis de Jansénius, c'est une doctrine indiscutable que sans la grâce l'homme ne peut que pécher (2). Inutile d'y opposer des arguments philosophiques. Inutile aussi de recourir à la distinction entre les actions méritoires de la vie éternelle et les actions conformes à la loi naturelle. S. Paul n'a-t-il pas rejeté ce subterfuge en assurant que tout ce qui ne procède pas de la foi est péché ? Et S. Augustin n'a-t-il pas répondu à ces mêmes objections des pélagiens, que toutes les actions faites sans la grâce sont de vrais péchés, sinon qu'elles devraient être méritoires de la vie éternelle ? Car une action n'est bonne que si elle est faite par amour pour Dieu, notre fin dernière, et dans ce cas, elle est également méritoire pour le ciel. Cette doctrine amène Jansénius à affirmer que toutes les actions des infidèles et des philosophes païens sont de vrais péchés. Certains auteurs, observe-t-il, objectent que d'après le processus de l'activité humaine décrit plus haut, les actions des infidèles ne sont plus libres, conséquemment qu'elles ne sauraient rendre leurs auteurs responsables. Mais cette objection ne lui paraît pas fondée. L'homme peut toujours s'abstenir de telle action déterminée. Il retombera de fait dans une autre faute, parce que la délectation

cette ignorance disparaissait devant la loi ; enfin le Christ est venu donner sa grâce, à l'aide de laquelle le chrétien peut surmonter la concupiscence. 5° De sa nature la grâce est libératrice. 6° D'après Pélage, la liberté est de l'essence du libre arbitre. L'évêque d'Hippone a combattu cette assertion, en invoquant la liberté de Dieu et celle des anges ; le concile d'Orange (c. 1) a défini l'opinion de S. Augustin. Cf. c. II-VIII, c. 433-469.

(1) Can. 22 : « Nemo de suo habet nisi mendacium et peccatum. »

(2) Cf. *De statu nat. laps. lib. quartus*, c. 541-678.

terrestre l'attirera sans cesse vers la créature et ne lui permettra pas de faire le bien aussi longtemps qu'elle ne sera pas vaincue par la grâce. Mais cette délectation, qui n'est autre chose que la concupiscence, est la juste punition des péchés antérieurs (1).

L'état de pure nature ne saurait exister.

Après la description de l'état de nature innocente et celle de l'état de nature déchue, Jansénius en arrive, dans ce tome second, à parler de l'état de pure nature (2). Historiquement cet état ne s'est jamais réalisé ; mais d'après les théologiens que combat Jansénius, il n'en était pas moins possible. L'homme y aurait eu toutes les facultés dont il jouit maintenant, ainsi que toutes les misères et imperfections dont il se trouve accablé. Il aurait été créé, tel qu'il naît aujourd'hui, sauf qu'il n'aurait pas été entaché du péché originel : ce qui est exprimé par la formule : *differt sicut nudus a spoliato*. Selon Jansénius, cette théorie ne se distingue en rien de la doctrine pélagienne, si ce n'est que celle-ci admettait la réalisation de cet état dans le premier homme, tandis que les théologiens modernes se bornent à en affirmer la possibilité. Mais chez ceux-ci comme chez les pélagiens, l'affirmation de la possibilité de l'état de pure nature ne constitue qu'une erreur grossière. Les misères et les imperfections auxquelles les hommes sont soumis, ne sont et ne peuvent être que les conséquences du péché. Dieu infiniment juste ne peut les infliger à l'humanité sans que celle-ci ne se soit rendue coupable par le péché. De plus la créature ne peut avoir d'autre fin suprême que Dieu ; elle est tenue d'aimer son créateur d'un amour chaste et désintéressé. Or, sans la grâce, l'homme ne peut pas témoigner à Dieu cet amour sublime. Cette preuve de raison est confirmée par les aspirations du cœur humain. Comme

(1) Voici comment Jansénius écarte la proposition LXVII condamnée de Baius : « Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit ». Il invoque d'abord le principe : « Causa causæ est causa causati » : si quelqu'un s'est réduit librement à un état de nécessité, il est responsable de tout ce qu'il fait dans cet état. Ensuite il se rejette sur le *comma pianum*. Enfin de même que Vasquez, Bellarmin, Suarez, Tolet, il prétend que toutes les propositions de Baius n'ont pas été condamnées comme hérétiques. Cf. c. XXV-XXVIII, c. 663-678. — On verra plus loin que l'assesseur du Saint-Office, Albizzi, partageait cette dernière opinion. Voir sur cette question et sur le *comma pianum* : Ripalda, *Adversus articulos olim a Pio V et Gregorio XIII et novissime ab Urbano VIII PP. damnatos liori duo, ad disputationes de ente supernaturali appendix et tomus III*, pp. 9 et svv. Cologne, 1648 ; Linsenmann, *Mich. Baius*, pp. 52 et svv., 266-268.

(2) *De statu naturæ puræ lib. I-III*, c. 677-980.

l'ont reconnu les grands scolastiques et plus particulièrement S. Thomas (1) : d'après nos aspirations innées, Dieu est notre fin naturelle que nous ne saurions cependant atteindre sans les moyens surnaturels. Dieu devait donc créer l'homme dans l'état de grâce. Cette grâce, due ainsi à la nature humaine, restait cependant surnaturelle, tout comme la grâce suffisante des théologiens modernes est surnaturelle, quoique nécessaire d'une certaine façon.

La possession réelle de Dieu : fin nécessaire de l'homme.

La créature raisonnable ne saurait être heureuse sans la possession réelle de Dieu. A preuve la capacité immense de son âme qui ne peut être pleinement satisfaite que par l'immensité de Dieu. Les philosophes eux-mêmes n'ont-ils pas reconnu cette vérité ? S. Augustin ne l'a-t-il pas enseignée en parlant du malheur des enfants morts sans baptême ? Comment cet état de pure nature pourrait-il vérifier les conditions essentielles au bonheur ? Il aurait comporté des misères et des obstacles de tout genre ; l'homme y aurait été soumis à la mort ; il aurait pu à tout moment se détacher de son créateur ; il aurait été entraîné par une nécessité de pécher. Comment expliquerait-on toutes ces misères physiques et morales ? En recourant à la puissance absolue de Dieu par laquelle, de l'avis des théologiens modernes, il pourrait ne pas rendre heureux l'homme juste ? Mais Dieu doit nécessairement punir le péché comme il ne peut infliger aucune peine sans l'existence d'une faute. — Tel est, assure Jansénius, l'enseignement de S. Augustin ; il est à l'opposé de la théorie moderne sur l'état de pure nature. Sous le patronage de ce Docteur, l'auteur rejette cette théorie qu'il appelle « fantaisiste », et se défend d'être en désaccord sur ce point avec « les souverains pontifes modernes » (2).

Tome troisième : La grâce médicinale du Rédempteur.

Le troisième tome de l'*Augustinus* traite de l'état de nature réparée ou de l'appropriation subjective de la rédemption du

(1) *De statu nat. puræ*, l. I, c. XV, c. 749 et svv. « Viderunt illud ad docuerunt scholasticæ theologiæ coriphæi... Scotus et nonnulli alii... S. Thomas et nonnulli ejus interpretes ».

(2) Il s'agit de la proposition LIV condamnée de Baius : « Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur ». On ne peut, dit Jansénius, opposer les papes modernes à ceux d'autrefois. Donc il faut interpréter cette proposition dans le sens de l'antiquité (l. III, c. XXII, c. 975-980). — C'est le principe d'interprétation qui sera adopté par les disciples de Jansénius et qui sera combattu par ses ennemis : ceux-ci prétendront qu'il faut partir de la croyance actuelle de l'Église.

Christ (1). Par ce qui précède on entrevoit déjà que l'action de la grâce du Christ devra surtout tendre à libérer la volonté de la concupiscence terrestre, par laquelle l'homme est poussé nécessairement au péché. Elle devra lui permettre de diriger ses actions vers Dieu, sa fin dernière, ce qui constitue la raison formelle de la bonté morale des actions humaines.

Considérée par rapport à l'intelligence.

Cette grâce libératrice peut être considérée d'abord par rapport à l'intelligence (2), et ainsi elle est purement externe. Elle est donnée sous forme de loi ou de doctrine. Étant externe, elle ne peut enlever la concupiscence. C'est ainsi que la loi de l'ancien testament, étant une grâce purement externe, constituait plutôt un obstacle à la justification. En voulant réprimer la concupiscence, elle l'excitait et, en donnant des préceptes une connaissance plus approfondie, elle rendait plus graves les péchés. Cependant Dieu, l'auteur de la loi, n'en pouvait rien, car cet état de choses provenait uniquement de l'existence de la concupiscence. En donnant la loi, il apprenait aux juifs qu'avec la grâce suffisante ils ne pouvaient rien, et il les tenait dans la connaissance du vrai Dieu et de la grâce, afin qu'ils pussent apprendre aux autres la nécessité de lui demander la grâce libératrice.

Considérée par rapport à la volonté.

La grâce peut être considérée deuxièmement par rapport à la volonté (3). Ici il faut avant tout distinguer la grâce accordée dans l'état de nature déchue de celle de l'état de nature innocente. La première donne le pouvoir et le vouloir, la seconde donnait simplement le pouvoir et n'était efficace que par le consentement de la volonté. Cette distinction fondamentale entre ces deux grâces a fait l'objet principal de la discussion entre S. Augustin et les pélagiens. Ceux-ci exigeaient aussi, dans l'état de nature déchue, des aides pour la volonté ; mais parce qu'ils voulaient avant tout sauver l'activité libre de l'homme, ils rejetaient l'*auxilium quo*. Au contraire, l'évêque d'Hippone n'admettait pas la suffisance de la grâce habituelle ; il réclamait pour tout acte bon une grâce actuelle, qui donne l'action et le mérite, qui est toujours efficace et qui atteint infailliblement son effet.

(1) *Tomus tertius in quo genuina sententia profundissimi Doctoris de auxilio gratiæ medicinalis Christi salvatoris et de prædestinatione hominum et angelorum proponitur ac dilucide ostenditur.*

(2) Cf. l. I, c. 1-80.

(3) Cf. l. II, c. 7e et svv.

Il n'existe pas de grâce suffisante.

Cette doctrine exclut l'existence d'une grâce suffisante que la volonté pourrait convertir en grâce efficace (1). Selon Jansénius, cette grâce suffisante était inconnue à l'antiquité chrétienne et, même au XVI^e siècle, elle fut rejetée par l'université de Louvain lors de la condamnation de la doctrine de Lessius. Mais, objecte-on, cette absence de grâce suffisante ne supprime-t-elle pas la culpabilité du pécheur ? Ne rend-elle pas Dieu égal à un tyran, puisqu'elle le suppose l'auteur de commandements impossibles à observer ? Ne détruit-elle pas les dogmes consolants et bien établis de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et de la rédemption par le Christ ? Toutes ces objections, répond Jansénius, constituent des plaintes injustifiées des pélagiens. Comment explique-t-on en effet, en dehors de cette doctrine, la transmission du péché originel et de ses conséquences ? Les enfants ont-ils eu une part personnelle dans ce péché ? Que répond-on à S. Paul et à S. Augustin qui soutiennent que la loi juive augmentait les péchés ? Quant à la nécessité de la grâce suffisante pour observer les commandements de Dieu, les pélagiens l'accordent trop volontiers à tous les hommes, même à ceux qui ne la demandent pas. Enfin le fait de la damnation des enfants morts sans baptême prouve à lui seul la fausseté de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et de la rédemption du Christ.

Nature de la grâce médicinale.

La grâce efficace et médicinale du Christ consiste dans une suavité céleste et ineffable ou une délectation spirituelle par laquelle la volonté est prévenue et entraînée à faire tout ce que Dieu lui commande (2). Elles comporte des actes indélibéres que Dieu dépose au fond du cœur. En tant qu'elle se rapporte à la conversion de la volonté, elle est divisée en prévenante et subséquente. La grâce médicinale du Christ ne peut pas être confondue soit avec la science du salut, soit avec la rémission des péchés, qui sont elles aussi des grands dons de Dieu (3). La volonté mise sous l'influence de la grâce est entraînée vers Dieu par l'amour. Cet amour constitue le fondement ultime et

(1) Cf. L. III, c. 248 et svv.

(2) Liv. IV, c. I, c. 393 : « gratiam istam Christi salvatoris medicinalis, quam efficacem schola vocat, non aliud esse quam celestem quamdam atque ineffabilem suavitatem, seu spiritualem delectationem qua voluntas prævenitur et flectitur ad volendum faciendumque quicquid eam Deus velle et facere constituerit. »

(3) Cf. L. V, c. 484 svv.

unique de toutes les vertus ; sans lui, il n'existe pas de vraie vertu et toutes les vertus, soit cardinales, soit théologiques, soit morales, tiennent leur bonté générique de la charité. Il n'existe donc aucune distinction entre les actions surnaturelles et les actes moralement bons, conformes à la loi naturelle. Car cette distinction suppose celle de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel, que S. Augustin a rejetée explicitement. Aux yeux de ce Docteur, il n'est qu'une manière légitime d'agir, à savoir celle qui s'inspire de l'amour de la rectitude.

La crainte de la peine est mauvaise. De l'attrition.

Toutefois la crainte de l'enfer qui s'inspire de la perte du ciel, ne peut-elle pas exciter l'homme à faire le bien ? Ne constitue-t-elle pas le motif de l'attrition, par laquelle le pénitent obtient, avec l'absolution sacramentelle, la rémission des péchés ? D'après Jansénius, cette crainte est le fruit de la loi, et les croyants peuvent l'exciter en eux sans le secours d'aucune grâce. La seule crainte de la peine, même celle de l'enfer, ne saurait constituer le motif de faire le bien. Car la volonté qui s'inspire de cette crainte, n'implique pas un ferme propos d'une vie meilleure. Elle naît de l'amour de soi-même et repose en dernier lieu sur la créature. Or la rectitude de la volonté suppose un amour désintéressé envers Dieu. Par conséquent l'attrition qui repose uniquement sur la crainte, est insuffisante pour obtenir la rémission des péchés, même dans le sacrement de pénitence. C'est ainsi, observe Jansénius, que le concile de Trente proclame la nécessité de la contrition pour l'obtention du pardon des péchés même par l'absolution du prêtre (1). Le concile assure même que la contrition est nécessaire de par l'institution divine, et qu'elle a été requise de tout temps. Il exige du pénitent une volonté très ferme de ne plus pécher, que ne comporte pas, de l'avis de tous les scolastiques, la crainte servile. Dans le même sens, il enjoint aux adultes d'avoir l'amour de Dieu pour recevoir la grâce du baptême (2).

La grâce médicinale et la liberté.

Telle est la grâce médicinale du Christ considérée en elle-même. Considérée dans son effet, elle soulève une grande difficulté en ce qu'elle semble s'opposer à la liberté (3). Bien souvent la doctrine de S. Augustin a été accusée de favoriser sous ce rapport les théories de Luther et de Calvin. Mais ceux qui

(1) Sess. XIV, c. III-IV et can. 4.
(2) Sess. XIV, c. IV ; sess. VI, c. VI, XIV.
(3) Cf. l. VI, c. 598 svv.

accusent ainsi le Docteur de la grâce, ne se trompent-ils pas eux-mêmes? En fait ils partent d'un faux concept de la liberté. Celle-ci se définit d'après eux : « une faculté qui permet à la volonté d'agir ou de ne pas agir, étant donné tout ce qui est requis pour l'action ». Or S. Augustin la définissait en disant : est libre tout ce que nous faisons quand nous voulons *(quod cum volumus facimus)*. Dans ce cas, vouloir ou l'acte élicite de la volonté est toujours libre, et la liberté peut coexister avec une nécessité intérieure. Les preuves de cette dernière assertion sont multiples : Dieu sait ce que nous faisons, et ainsi il prévoit nos actions libres; il est libre et cependant il ne peut pécher; les saints et les anges aiment librement Dieu quoiqu'ils ne puissent pas ne pas l'aimer; le Christ était libre. Voilà les arguments. Quant aux autorités, les théologiens scolastiques (1) ont unanimement soutenu que le pouvoir de pécher n'est pas de l'essence de la liberté. Comment peut-on dès lors affirmer, comme certains théologiens modernes le font, que cette doctrine a été condamnée par le Saint-Siège (2)? La liberté consiste donc tout simplement dans l'immunité vis-à-vis de la coaction, et la volonté agit librement quoiqu'elle ne puisse faire le contraire de ce qu'elle fait (3). Elle peut être soumise à une influence extérieure à elle-même, de manière à ce qu'elle soit impuissante à faire tel ou tel acte. En réalité la délectation agit sur la volonté et lui donne une stabilité soit dans le bien soit dans le mal. Ainsi la rémission des péchés suppose, outre l'effacement de la coulpe, la victoire remportée sur la concupiscence, ce qui est l'œuvre de la grâce actuelle. Victorieuse de la concupiscence, la volonté devient libre de faire le bien.

Notion de la liberté.

Pour concilier l'activité libre de l'homme et l'efficacité de la grâce (4), deux systèmes sont en présence : celui de Molina ou le congruisme, et celui de S. Thomas qui enseigne la prédéter-

La liberté et l'efficacité de la grâce.

(1) Cf. l. VI, c. XI-XXXIII, c. 654-713. Jansénius y examine la doctrine des théologiens suivants : S. Bonaventure, S. Thomas, S. Anselme, S. Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Guillaume de Paris, Guillaume d'Auvergne, Scot, Henri de Gand, Richard de Mediavilla, Denis le Chartreux, Gabriel Biel.

(2) Cette objection repose sur deux propositions condamnées de Baius, la XXXIX^{e} : quod voluntarie fit etiamsi necessario fiat, libere tamen fit; la LXVI^{e} : sola violentia repugnat libertati hominis naturali.

(3) Cf. l. VII, c. 732 svv.

(4) Cf. l. VIII, c. 814 et svv.

mination physique de la volonté. Jansénius n'admet ni l'un ni l'autre. Selon lui, la grâce est, d'une part, efficace et l'acte humain est libre parce qu'il est vital. D'autre part, quoique cet acte soit libre, l'efficacité de la grâce ne dépend pas de la volonté. Au lieu d'une prédétermination physique, Jansénius établit une prédétermination morale : Dieu dépose dans le cœur la délectation céleste qui refoule la concupiscence et entraîne la volonté au bien. Mais cette prédétermination morale ne détruit-elle pas la liberté ? Pour se défaire de cette objection, Jansénius invoque la réponse des thomistes, à savoir qu'il n'est pas nécessaire, voire même possible, que la volonté, pour qu'elle soit libre, possède le pouvoir de vouloir et ne pas vouloir *in sensu composito,* c'est-à-dire de faire deux actes contradictoires au même instant. Sous l'influence de la grâce efficace, elle veut, et aussi longtemps qu'elle veut, elle ne peut pas ne pas vouloir.

La prédestination des élus.

Le problème de la prédestination est examiné dans les deux derniers livres du troisième tome de l'*Augustinus* (1). Avant tout il y est établi que Dieu ne peut prédestiner personne au mal moral ; mais il peut prédestiner à la mort, du moment que la cause de damnation ne part pas de son activité. Or par la chute originelle, l'humanité est devenue une *massa damnata,* dont Dieu, dans sa miséricorde, veut retirer quelques hommes. Ce décret de la prédestination vise avant tout la gloire comme fin et, conséquemment à cette fin suprême, les grâces comme moyens. Avant la chute d'Adam, la prédestination impliquait d'abord la prévision du bon usage de la grâce, et reposait sur elle ; dans l'état de nature déchue, les hommes sont élus par une volonté efficace de Dieu.

La réprobation des damnés.

Quant aux non-prédestinés, Dieu les délaisse et ne veut pas les sauver. Il ne leur accorde pas de grâce suffisante. Il les réprouve non seulement d'une manière négative, mais encore d'une manière positive, en ce sens qu'il a la volonté inflexible de les laisser dans cet état de damnation. La cause de cette réprobation n'est autre pour les enfants que le péché originel, tandis que chez les adultes elle comporte en outre les péchés personnels commis par eux. On peut conclure de là à la fausseté de l'universalité de la rédemption du Christ.

Réponse aux objections.

Ce décret de la prédestination absolue et antérieure à la prévision des mérites soulève de nombreuses objections. Il enlève,

(1) L. IX-X, c. 882 et svv.

semble-t-il, aux prédestinés le souci de bien faire et donne aux non-prédestinés une existence plus misérable que le néant. Jansénius estime ces considérations de nulle valeur. La première objection en effet, ne vaut-elle pas au même titre contre la prescience infaillible de Dieu ? Ne suppose-t-elle pas à tort que les prédestinés sont connus dès ce monde ? Ne fait-elle pas abstraction de la Providence qui veut réaliser l'œuvre du salut par la coopération de l'homme ? Quant aux non-prédestinés, ils sont créés par un bienfait du créateur et damnés par la faute de leur premier père ou, en outre, par la leur propre. Sur terre, ils manifestent la gloire du créateur et montrent aux élus le bienfait immense de la grâce.

Conclusion de l'*Augustinus*.

Telle est la doctrine que Jansénius expose dans son *Augustinus*. A ses yeux, elle n'est autre que l'interprétation fidèle de l'enseignement de S. Augustin; elle part de conceptions totalement opposées à celles qui sont soutenues par les théologiens modernes, surtout par les jésuites; ceux-ci, dit-il, en sont arrivés à enseigner un système qui ne s'écarte plus en rien des théories des pélagiens. Souvent au cours de l'exposé de la doctrine de S. Augustin, Jansénius montre l'écart qui existe, d'après lui, entre ce Docteur et les jésuites et la ressemblance frappante qui apparaît entre la doctrine de ceux-ci et les erreurs pélagiennes. Pour mieux mettre en évidence cet accord, il fait suivre l'exposé de sa doctrine d'un parallèle « entre les erreurs des Marseillais et les doctrines de quelques théologiens modernes » (1). Ces théologiens sont Molina, Lessius, Suarez et Vasquez (2). Quatre-vingts points y sont comparés entre eux, d'où il ressort, toujours selon Jansénius, qu'il n'existe pas de diffé-

(1) *Erroris Massiliensium et opinionis quorumdam recentiorum* παραλλήλον *et statera, in qua discrimen utriusque sententiæ* παραλλήλως *indigatur et compluribus notis perspicue ostenditur* (t. III, c. 1072 et svv.). — Déjà au commencement du XVII[e] siècle, on menaçait les jésuites de Louvain de faire un parallèle de ce genre. Dans la préface à son *De gratia efficaci* (Anvers, 1610), Lessius assure qu'un auteur anonyme se vante de pouvoir « ponere argumenta nostrorum, quibus in materia de efficacia gratiæ utuntur, et confidenter affirmat eadem doctrina, iisdem argumentis et eodem procedendi modo olim usos fuisse pelagianos et semipelagianos, assignatis ad marginem locis Divi Augustini ». Jansénius n'aura-t-il pas emprunté soit à cet anonyme soit au milieu où vivait cet auteur l'idée et, en partie du moins, les arguments de son parallèle ?

(2) Ce sont les seuls auteurs dénoncés. C'est Lessius qui parmi eux a le plus attiré l'attention.

rence entre la doctrine des « Marsellais » (1) et celle des jésuites : de part et d'autre on établit la prédestination postérieure à la prévision des mérites, l'universalité de la grâce suffisante, l'identité intrinsèque entre la grâce suffisante et la grâce efficace. De part et d'autre on invoque aussi les mêmes textes scripturaires et patristiques et les mêmes arguments de raison.

Remarques sur la méthode de Jansénius.

Ce parallèle entre les erreurs des « Marseillais » et la doctrine des théologiens de la compagnie termine l'*Augustinus*. A la lecture de l'analyse de cet ouvrage, le lecteur aura sans peine remarqué la méthode que Jansénius y adopte dans l'élaboration de son système théologique. Elle prétend être éminemment historique et se résumer dans un examen des sources de la révélation ; en d'autres mots, il ne s'agit, d'après l'auteur, dans l'exposé de la doctrine de la grâce, que d'une question de fait. Cette méthode théologique que Jansénius veut imposer d'une manière générale à toute la théologie, s'inspire de deux conceptions que nous avons vues très en honneur chez certains théologiens de l'époque. D'une part la raison n'obtient qu'un rôle très effacé dans l'intelligence des vérités religieuses (2). De là le mépris de la scolastique et le rejet de tout travail théologique intermédiaire entre les sources de la révélation et la théologie moderne. D'autre part, à mesure qu'on diminue le rôle de la raison, on augmente l'importance des sources de la révélation. Les Pères, surtout S. Augustin, acquièrent une autorité exceptionnelle et prépondérante, qui provient avant tout du rôle providentiel que Dieu leur a assigné dans l'intelligence du dogme. Cette conception, présentée d'une manière trop exclusive, diminue sensiblement l'autorité de l'Église enseignante ; la foi de celle-ci n'est plus la norme de la foi véritable, mais elle doit être éprouvée par les données de la révélation.

En fait Jansénius cherche à rendre exactement la doctrine de S. Augustin sur la grâce. Mais il ne se cache pas d'attacher aussi

(1) Jansénius appelle souvent les semipélagiens *Massilienses* (= les Marseillais) vraisemblablement parce que les moines de Saint-Victor de Marseille ont été des adversaires plus tenaces et plus remuants de la doctrine de S. Augustin que les moines d'Adrumète. Il s'agit donc ici non d'une doctrine propre aux seuls « Marseillais », mais tout simplement du semipélagianisme.

(2) Jansénius résume ainsi sa pensée : « quemadmodum intellectus philosophiæ suscipiendæ propria facultas est, ita memoria theologiæ ». Lib. proem., c. IV, c. 7.

de l'importance aux approbations données par les papes à cette doctrine. Il ne néglige même pas d'invoquer les scolastiques pour établir les points fondamentaux de sa doctrine sur la liberté et sur l'état de pure nature. De plus il se base volontiers sur l'expérience religieuse : les aspirations du cœur, les dépressions physiques et morales constituent chez lui des arguments de première valeur pour déterminer la conception sur l'état du premier homme et sur l'état de pure nature. Ce subjectivisme religieux donne au jansénisme une note sensible qui ira en s'accentuant.

* * *

Accueil fait à l'*Augustinus*.

Les partisans de Saint-Cyran, qui firent réimprimer l'*Augustinus* à Paris, ne se faisaient guère illusion sur le sort qui était réservé à cet ouvrage. Déjà à cette époque, les jésuites de Louvain faisaient des efforts inouïs pour le combattre. N'ayant pas réussi à en arrêter l'impression ni la publication, ils lui opposèrent des *Thèses,* dédiées elles aussi au Cardinal-Infant. Elles donnèrent le signal de la lutte bruyante qui allait s'engager entre l'université et la compagnie. Des thèses, des livres doctrinaux, des pamphlets anonymes, des placards, des démarches auprès du pouvoir civil et de l'internonce : tout se succédait avec une rapidité étonnante. En France, l'*Augustinus* produisit également, dans le monde théologique, quelques commentaires assez vifs. Bientôt on entendit ses ennemis exciter contre lui le sentiment patriotique, si ombrageux à cette époque, et rappeler que son auteur, Jansénius, était l'écrivain du pamphlet *Mars Gallicus,* le détracteur du nom français au profit de l'Espagne.

Attitude des partisans de P.-R.

Les approbations des docteurs de Paris, qui se trouvent en tête de l'*Augustinus,* attestent une certaine inquiétude et une surexcitation des esprits. Les partisans de Saint-Cyran ne croyaient cependant pas opportun d'intervenir directement en faveur de l'ouvrage de Jansénius. La crainte de Richelieu et la peur d'aggraver la situation de Saint-Cyran leur commandaient le silence. Mais ils ne pouvaient d'autre part se résigner à abandonner leur projet d'introduire en France les doctrines augustiniennes sur la grâce, ni surtout à laisser attaquer impunément l'*Augustinus*. Ils s'ingéniaient à trouver des appuis à Jansénius et à publier d'autres écrits tendant, comme l'*Augustinus*, à répandre ce qu'ils appelaient les idées de S. Augustin.

Ils cherchent des appuis.

Leurs yeux se tournèrent encore une fois vers l'université de Louvain, où dans l'atmosphère baianiste avaient germé les idées de Jansénius. Saint-Cyran y avait connu grâce à ce dernier un tenant des idées augustiniennes non moins acharné que son ami : Florent Conrius, qui était devenu plus tard archevêque de Tuam. C'est à lui d'abord que les partisans de Port-Royal demandèrent d'appuyer l'*Augustinus*.

Flor. Conrius.

Conrius (1560-1629) avait séjourné à Louvain comme religieux cordelier. « C'était un esprit vif et d'une profonde érudition, grand scolastique et fort exercé à toutes les subtilités de l'école » (1). Il avait été en relation assidue avec Jansénius et avait représenté avec Janson les deux éléments les plus combattifs de la tendance baianiste. Mais il avait procédé dans sa propagande doctrinale avec circonspection. Car l'attrait des bénéfices, auquel même les religieux ne savaient pas toujours résister, lui avait inspiré une crainte servile à l'égard de Rome (2). Quoiqu'il se fût vanté d'être l'auteur d'un nouveau système et de comprendre mieux que personne la doctrine de S. Augustin, il avait préféré travailler sous main et avait tenu cachées ses trouvailles.

Son traité sur les enfants morts sans baptême.

Celles-ci lui avaient fourni matière à deux traités que les partisans de Saint-Cyran publièrent à Paris en 1641. Le premier examine le problème du sort qui est réservé aux enfants morts sans baptême (3). Comme Jansénius, Conrius part du principe de l'autorité absolue de S. Augustin en matière de la grâce. A la suite de ce Docteur, il soutient que les enfants morts sans baptême ne sont pas seulement privés de la vision béatifique, mais sont encore sujets aux peines sensibles de l'enfer. Pour établir cette opinion, il reprend les arguments scripturaires de S. Augustin, et les développe à sa suite. Quant aux preuves théologiques, il s'appuie sur ces deux considérations : la déchéance de l'état de nature élevée a été pour les démons la

(1) Rapin, *Hist. du jans.*, pp. 113-114.

(2) Cf. Du Vivier, *Lettres de Jansénius*, pp. 35 svv., 41-51, 53-59.

(3) Il porte le titre : *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita juxta sensum B. Augustini. Compositus a f. Florentio Conrio, Hiberno, ad archiepiscopatum Thuamensem ex ordine Fr. minorum regul. observ. assumpto. Parisiis, Apud Michaelem Soly et Mattheum Guillemot, via Jacobæa, 1641.* In fol. — Il porte en tête des approbations, datant de 1623, d'un archevêque, de neuf docteurs de Louvain et de quatre docteurs de Douai.

seule cause des peines sensibles qu'ils subissent ; de même, d'après la croyance de l'Église universelle, la chute d'Adam ne nous a pas seulement rejetés dans un état de pure nature : elle a entraîné un désordre dans nos facultés naturelles. Conrius en conclut que le péché de nature que tous les hommes contractent dès leur conception, mérite une peine positive (1). Les enfants morts sans baptême la subissent en enfer ; mais, de l'avis de S. Augustin, leur peine sensible est très légère, attendu que le péché originel est le plus léger des péchés mortels.

Sa doctrine sur la grâce efficace.

Le second traité de Conrius porte le titre de *Peregrinus Jerichuntus* (2). L'auteur veut y montrer, par la parabole du pèlerin de Jéricho (S. Luc, c. X, v. 30 svv.), que le libre arbitre reste sous l'empire de la concupiscence jusqu'à ce que la grâce victorieuse l'en délivre. Cette grâce donne le vouloir et opère infailliblement son effet. Telle est, d'après Conrius, la doctrine de S. Augustin qui a été approuvée par l'Église et qui s'impose conséquemment à la croyance des catholiques.

Ces deux traités de Conrius développent, comme on le voit, deux thèses contenues dans l'*Augustinus* : l'une sur le sort des enfants morts sans baptême, l'autre sur la nature de la grâce efficace. Ils accusent au sujet de la méthode théologique les mêmes conceptions fondamentales chez leur auteur que chez Jansénius (3). Mais les écrits de Conrius n'avaient ni l'ampleur, ni le caractère polémique de l'ouvrage de l'évêque d'Ypres ; c'est ce qui les fit bientôt oublier même par les jansénistes.

La censure de Lessius.

La censure portée contre Lessius en 1587 par l'université de Louvain était une autorité autrement considérable que celle de Conrius. Elle représentait le jugement qu'avait porté sur les

(1) *O. c.*, pp. 39-44. A remarquer que, d'après Conrius, le péché originel mérite la peine éternelle *ratione sui*, mais non *ratione subjecti*.

(2) Voici le titre complet : *Florentii Conrii Hiberni, ex ordine fratrum minorum de observantia, archiepiscopi Tuamensis. Peregrinus Jerichuntus, hoc est, de natura humana feliciter instituta, infeliciter lapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata. Lucæ 10. Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho, etc., usque ad finem parabolæ. Parisiis, Apud Claudium Calleville, via Rhemensi, prope collegium Cænomanense, 1641.* In-4. — Cet ouvrage est dédié au pape Urbain VIII. Il est approuvé par cinq docteurs de Sorbonne, distincts des approbateurs de l'*Augustinus*. Le plus connu d'entre eux est Bourgeois.

(3) Cf. surtout *De statu parvulorum*, Præf. et pp. 47-48 ; *Peregrinus Jerichuntus*, pp. 1-12.

questions de la grâce la célèbre université brabançonne, dont le prestige était universellement reconnu. Or, vu les tendances nettement augustiniennes de cette censure, elle offrait aux partisans de Saint-Cyran un avantage des plus sérieux. Ils en préparèrent une édition, qui parut à Paris vers la fin de 1641 (1).

Telles étaient les publications qui, dans l'esprit des partisans de Port-Royal, étaient appelées à répandre en France les doctrines augustiniennes sur la grâce, et à justifier le fondement des théories qu'on reprochait à Saint-Cyran. Elles visaient exclusivement la dogmatique. Car les principales accusations qu'on portait contre Saint-Cyran n'avaient-elles pas un caractère doctrinal ?

Opposition à l'*Augustinus*.

L'autorité dont jouissait le nom de S. Augustin en Sorbonne et dans certains ordres religieux, et en général le peu d'attention qu'on prêtait à cette époque aux questions de la grâce auraient pu permettre à ces « doctrines augustiniennes » de s'acclimater en France sans trop d'opposition. Mais le nom de Jansénius, auteur présumé du *Mars Gallicus*, était trop odieux aux Français, et l'*Augustinus* soutenait des doctrines trop outrées et portait des attaques trop ouvertes contre les jésuites, pour ne pas soulever l'un comme l'autre des protestations. Richelieu, on le verra plus loin, se vengea des insultes que lui avait faites le *Mars Gallicus*, en combattant l'*Augustinus*. Quant aux jésuites de Paris, ils ne pouvaient tolérer, pas plus que leurs confrères de Louvain, ces doctrines dangereuses pour la foi et ces accusations blessantes pour l'honneur de leurs grands théologiens. Mais comment et par qui ces attaques, qu'on portait à l'étranger contre leurs théologiens, se répandaient-elles en France ? Au début, les jésuites ne savaient pas trop quel en était l'organisateur anonyme et secret. Comme ils se préoccupaient plus de faire valoir leurs privilèges contre le clergé séculier et l'université que d'intervenir dans les controverses que leurs confrères soutenaient à l'étranger sur la grâce, ils se contentèrent d'oppo-

Les thèses des jésuites de Louvain sont publiées à Paris.

(1) Au sujet de ces censures, cf. plus haut pp. 9 10 ; Duchesne, *Histoire du baianisme*, pp. 199 et svv., 385. Douai, 1731 ; Serry, *Hist. congr. de aux.*, P. I, c. 23 svv. — A noter que la *Justificatio seu defensio censuræ s. theologiæ academiæ, lovaniensis*, qui accompagne la censure (dans *Censuræ facultatum sacræ theologiæ lovaniensis ac duacensis*, pp. 177-468. Paris, 1724), s'appuie à plusieurs reprises sur les prières officielles de l'Église. Les jansénistes français, qui invoquaient constamment contre leurs adversaires la foi de l'Église telle qu'elle apparait dans ses prières, ont largement puisé à ce recueil.

ser à l'*Augustinus* les thèses qui avaient été défendues au collège des jésuites de Louvain, en mars 1641 (1).

But de ces thèses.

Ces thèses représentent un travail de vaste érudition (2). Elles sont comme un *credo* motivé que, dans un sentiment de profonde indignation, les jésuites opposèrent à leur agresseur. Ils s'y lavent du reproche d'hérésie et adressent à leur tour de graves reproches à Jansénius. Ils y procèdent généralement comme suit : dans une première colonne ils résument la doctrine de Jansénius, à laquelle ils opposent, dans une seconde colonne, l'enseignement des théologiens de la compagnie *(doctrina societatis,* ou *doctrina patrum societatis),* très brièvement formulé. Or, d'une part, l'enseignement des théologiens de la compagnie est appuyé en note par des références très nombreuses aux textes de l'Écriture, des Pères, des scolastiques, des conciles, des théologiens contemporains, parmi lesquels les professeurs de l'université de Louvain occupent une place marquante. D'autre part, la doctrine de l'*Augustinus* est rapprochée des théories de Luther, de Calvin et de Baius et même y est ramenée, dans d'autres notes. Les auteurs des thèses parcourent ainsi tout l'in-folio de Jansénius en relevant les principales accusations contre leurs confrères et les idées les plus choquantes de leur détracteur. Comme ils ont été les premiers, et sans doute aussi les plus importants adversaires de l'*Augustinus*, il est bon d'analyser avec soin les objections qu'ils ont formulées contre cet ouvrage.

Leur procédé.

(1) Nous en avons consulté l'édition princeps qui porte le titre : *Theses theologicæ de gratia, libero arbitrio, prædestinatione, etc., in quibus doctrina theologorum societatis Jesu contra Corn. Jansenii Augustinum defenditur in VI capita divisæ... Præside R. P. Joanne de Jonghe, S. J., S. T. Prof., Defendet Joannes Groll ejusdem soc. Lovanii in collegio soc. Jesu. Martii 1641. Antverpiæ, Apud, Joannem Meursium, a. 1641.* In-fol. — Ces thèses furent soutenues le 22 mars. Cf. à leur sujet Rapin, *Hist. du jans.*, pp. 432 et svv. (il y est dit que le soutenant était Jules Thibault ?) ; Hermant, *Mémoires,* t. I, p. 137 ; Gerberon, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 19-20. Dans les *Recherches de science religieuse,* 1910, t. I, pp. 498-499, Yv. de la Brière a publié un articulet intitulé : *Les premiers contradicteurs de l'Augustinus.* L'auteur s'y est borné à reproduire les titres des six chapitres dont se composent ces thèses, croyant que ceux-ci caractérisent suffisamment les erreurs dénoncées par les jésuites.

(2) Toutefois il ne s'agit pas d'une érudition personnelle des auteurs des thèses, mais plutôt d'une compilation de textes ou de renvois, qu'on trouve dans les traités de Lessius et d'autres auteurs.

Leur contenu : le pélagianisme.

Le premier chapitre des thèses dénonce les erreurs que l'ouvrage de Jansénius renferme dans la description des hérésies pélagienne et semipélagienne. Car si en réalité ces hérésies ont consisté dans des théories telles que celles exposées par Jansénius, plusieurs Pères de l'Église auraient été dans l'erreur. Qu'est-ce que Pélage et les semipélagiens ont donc enseigné, et en quoi ont-ils été hérétiques ? D'après les thèses des jésuites, Pélage était dans le faux en soutenant que l'homme peut, par ses seules forces naturelles, faire le bien surnaturel ou, comme disent les théologiens, *sicut ad salutem oportet*. Mais il n'a nullement été hérétique en affirmant que les forces naturelles permettent à l'homme de faire des actions bonnes, conformes à la loi naturelle. De même les semipélagiens n'ont été hérétiques que parce qu'ils ont placé dans le pouvoir naturel de l'homme les œuvres méritoires pour le ciel. Leur principe : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* peut être admis, comme S. Thomas lui-même l'a reconnu. Quant à la prédestination, S. Augustin n'a parlé que de la prédestination à la grâce et non de la prédestination à la gloire, comme le montre surtout le *De prædestinatione sanctorum*, c. XVIII.

Doctrine des jésuites.

Le second chapitre des thèses touche plus directement à la doctrine de l'*Augustinus ;* il lui oppose l'enseignement des jésuites qui se résume dans les propositions suivantes : 1) L'état de pure nature aurait pu être réalisé. 2) Le péché originel ne se transmet pas nécessairement par la concupiscence, c'est-à-dire *ex ipsa natura rei,* mais parce que Dieu l'a établi ainsi. 3) On est amené à conclure à la réprobation positive des damnés, si Dieu les délaisse comme « indignes du ciel à cause du péché originel », sans leur accorder une grâce réellement suffisante. 4) Les enfants morts sans baptême sont simplement exclus du ciel, mais ne sont pas voués aux flammes de l'enfer : le contraire serait inconciliable avec la bonté de Dieu. 5) A la suite des Pères grecs, il faut croire que Dieu veut, d'une volonté absolue, sauver tous les hommes et, en conséquence, leur donner des grâces suffisantes : sinon, il ne serait pas infiniment bon et réprouverait positivement les damnés. 6) De même le Christ est mort pour tous les hommes, en ce sens que non seulement les fruits de sa mort suffisent pour sauver toute l'humanité, mais qu'en mourant il a voulu, autant qu'il l'a pu, que le fruit de sa mort fût effectivement profitable à tous les hommes. Ainsi 7) il a prié son père pour le salut de tous les hommes sans aucune excep-

tion. 8) Il faut croire, quoique les Pères ou les conciles ne l'enseignent pas explicitement, qu'il existe des grâces vraiment suffisantes. Car Dieu veut sauver tous les hommes, et il ne leur impose point de préceptes impossibles. Ces grâces suffisantes que l'homme reçoit gratuitement, lui permettent de parvenir à la foi et au salut. 9) Cependant l'homme peut repousser la grâce ou ne pas coopérer à ses bonnes inspirations. 10) Jansénius accuse faussement de pélagianisme la doctrine des théologiens de la société sur la coopération de l'homme à la grâce. 11) Est seule libre l'action que la volonté peut commander ou ne pas commander, alors que toutes les dispositions nécessaires à l'action sont réalisées (*positis omnibus ad agendum prærequisitis*). Il faut donc une liberté même *in actu secundo*. 12) D'après Jansénius, Dieu serait un tyran insupportable, puisqu'il donnerait des préceptes que même les justes ne peuvent accomplir. En vertu de quel droit pourrait-il rendre l'homme responsable de la non-observation de ces préceptes ? 13) De même la doctrine de l'évêque d'Ypres sur l'ignorance invincible est absolument fausse. 14) Sans la grâce, l'homme peut faire des actions bonnes, conformes à la loi naturelle ; de plus, pour que son action soit méritoire pour le ciel, elle ne doit pas nécessairement être inspirée par la charité. 15) Toutes les actions des infidèles ne peuvent pas être considérées comme péchés ; car le fait seul qu'une action n'est pas méritoire pour le ciel n'implique pas qu'elle soit un péché. 16) Au sujet de l'attrition, le concile de Trente permet de soutenir qu'il existe une crainte de l'enfer efficace et honnête. 17) D'après ce même concile, la charité que nous avons envers Dieu en tant qu'il est bon pour nous, est licite et bonne, quoique moins parfaite. Et comme la crainte de l'enfer, cette charité constitue un motif suffisant pour produire l'attrition. 18) L'attrition suffit pour obtenir la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence.

Accusations portées contre Jansénius.

Les deux chapitres suivants reprennent ces différents points et opposent à ce que l'*Augustinus* soutient à leur sujet d'abord les définitions du concile de Trente, puis les condamnations des souverains pontifes contre Baius. Après cela, les jésuites établissent un parallèle entre les opinions de Jansénius et celles des protestants. Enfin, dans un dernier chapitre, ils mettent en lumière les « impostures et les contradictions » de leur adversaire. Ils lui reprochent notamment de suspecter d'hérésie plusieurs Pères, en particulier ceux qui ont parlé de la grâce depuis Origène jusqu'à S. Augustin ; ils l'accusent d'exagérer l'autorité

du Docteur de la grâce et de rejeter l'existence des prédestinatiens.

Importance des thèses.

Ces thèses des jésuites de Louvain, qui poursuivent l'*Augustinus* aux Pays-Bas, en France et même, comme on le verra, à Rome, marquent nettement, dès l'ouverture des hostilités, la position doctrinale des « théologiens de la société » ; ceux-ci ne s'en éloigneront jamais durant les interminables discussions. Elles inaugurent aussi le mode d'attaque qui sera généralement suivi par leurs partisans : ramener l'*Augustinus* au protestantisme et lui opposer les bulles lancées par Rome contre Baius. Elles accusent une méthode théologique contraire à celle que veut imposer Jansénius. Elles partent d'un argument théologique, d'une définition de l'Église ou d'un concept philosophique et s'adressent à l'Écriture et à la tradition en vue surtout de montrer la conformité de leur doctrine avec l'enseignement des sources de la révélation. Cette méthode repose principalement sur l'autorité de l'Église enseignante, dont la foi sert de règle à l'interprétation de l'Écriture et de la tradition. Elle accorde aussi une place marquante au travail de l'intelligence dans l'élaboration des doctrines théologiques.

Conclusion.

Ainsi les premières publications des jansénistes et des jésuites mettent en pleine lumière non seulement l'antagonisme qui existe entre leurs doctrines respectives mais aussi la différence radicale entre les conceptions qui guident ces auteurs dans l'établissement de leurs théories. Cette divergence dans le point de vue et la méthode est la cause profonde de l'opposition qui existe entre les doctrines ; elle continuera à entretenir les malentendus qui vont se perpétuer au cours des controverses jansénistes.

Mais ces controverses n'éclatent pas de sitôt en France. Les causes de cette lenteur se devinent aisément. Le parti de Port-Royal, on le sait, est tenu en respect par la crainte de Richelieu ; les jésuites comme les théologiens de Sorbonne ont leur attention détournée des questions de la grâce ; les approbateurs des ouvrages jansénistes sont peu connus, et n'ont guère d'influence marquante.

Entretemps les pouvoirs constitués cherchent à enrayer l'expansion des idées de Jansénius. Les graves événements qui se déroulent à Louvain, amènent des mesures de répression de la part de Rome. Quelle influence vont-elles avoir sur les luttes en France ? C'est ce que nous devons déterminer.

CHAPITRE II

LA BULLE « IN EMINENTI » ET LA RÉSISTANCE JANSÉNISTE SOUS LE PONTIFICAT D'URBAIN VIII

Urbain VIII et sa famille.

Le premier pape qui intervint dans les querelles jansénistes fut Urbain VIII, de la famille des Barberini (1). Son pontificat s'était caractérisé par un absolutisme marqué et par un népotisme peu édifiant. Vers 1640, Urbain VIII n'était plus qu'un vieillard faible, miné par des maladies continuelles ; il avait perdu toute sa vivacité et sa vigueur, et le pouvoir effectif de la papauté était passé entre les mains de ses neveux. Ceux-ci avaient malheureusement suscité au pape plusieurs ennemis. Ils appartenaient à ces grandes familles d'Italie qui considèraient la papauté comme un moyen de s'élever jusqu'à l'égal des maisons royales. De plus, ils affectaient un savoir universel, et cette pédanterie leur avait créé des jalousies dangereuses (2).

Le secrétaire d'État : Fr. Barberini.

Dans la question janséniste, le cardinal Francesco Barberini (3), a joué un rôle particulièrement important en sa qualité de secrétaire d'État. On lui reconnaît généralement un caractère généreux envers les pauvres ; mais comme tous les Barberini, il était autoritaire à l'excès. Dans la direction des affaires, il apportait cet esprit temporisateur des italiens, qui dégénerait quelquefois chez lui en une nuisible lenteur d'action.

Albizzi, assesseur du Saint-Office.

Comme l'*Augustinus* traitait des questions *de auxiliis* et rentrait ainsi, d'après les décrets des papes, dans la compétence du Saint-Office, le secrétaire d'État était assisté, dans la direction des affaires jansénistes, par l'assesseur du Saint-Office. Celui-ci

(1) Maffeo Barberini (1568-1644), né à Florence d'Antoine et de Camille Barbadori, fut successivement nonce en France et évêque de Spolète. Créé cardinal par Paul V, le 11 septembre 1606, il fut élu pape en 1623.

(2) C'est Innocent X qui a taxé les Barberini de pédants. Cependant il faut remarquer que ce pape a trop partagé la haine de sa famille pour les Barberini. Les conflits scandaleux qui éclatèrent immédiatement après la mort d'Urbain VIII, n'en ont donné que des preuves trop manifestes.

(3) Ce Franc. Barberini (1597-1679) fut créé cardinal en 1623. Sous Innocent X, il dut se refugier avec sa famille en France. — Voir le jugement que porte sur lui RAPIN, *Hist. du jans.*, p. 419 et *Mémoires*, t. I, p. 3.

était un ancien avocat, de son nom Francesco Albizzi (1), qui après la mort de sa femme s'était établi à Rome pour y embrasser l'état ecclésiastique. Il avait rempli plusieurs missions diplomatiques à Naples et à Madrid, et était devenu assesseur du Saint-Office en 1635. Son naturel colérique et peu discret, ses attaches avec les jésuites auxquels il devait son avancement, le rôle important qu'il joua, dès le début, dans la condamnation du jansénisme, lui suscitèrent de nombreux ennemis. Ainsi il s'est fait que plusieurs historiens, qui ont accordé trop de crédit à des racontars rancuniers, ont noirci son portrait au point de trahir la vérité (2). Car malgré ses défauts naturels et ses connaissances très limitées de la théologie, Albizzi possédait des qualités diplomatiques incontestables, un zèle doctrinal inflexible et un attachement sincère à la papauté. Dans la question janséniste comme dans d'autres, il s'efforçait de sauvegarder les droits de l'orthodoxie et du Saint-Siège, ce que lui commandaient d'ailleurs particulièrement ses fonctions d'assesseur du Saint-Office.

Rome est informée des agitations jansénistes.

La cour de Rome fut informée des premiers troubles jansénistes par l'internonce de Bruxelles, Paul Richard Stravius (3), et par le nonce de Cologne, Fabio Chigi (4). Le jugement de ce

(1) Albizzi (1591-1684), né à Césène, avait été marié à Violante Martinelli. D'après une notice biographique qui précède ses lettres (Rome, Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 464), les Albizzi étaient originaires de Florence, d'où ils avaient été expulsés plus tard par les Médicis.

(2) Le *Journal de M. de Saint-Amour, docteur de Sorbonne, de ce qui s'est fait à Rome dans l'affaire des cinq propositions* (Paris, 1662), la *Relation de M. Bourgeois* (dans les *Œuv. d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 665-734) et le rapport de Sinnich ont donné plusieurs traits avilissants du caractère d'Albizzi, qui ont été repris par les historiens jansénistes. — Le rôle qu'a joué Albizzi dans la condamnation du jansénisme n'a été exposé jusqu'ici que par des écrits de provenance janséniste. C'est dire qu'il n'est connu que d'une façon partiale. Pour ce qui concerne l'intervention d'Albizzi dans les premières mesures prises par Rome contre l'*Augustinus*, on trouve un heureux complément d'information dans les lettres autographes, adressées par Albizzi à Chigi pendant la nonciature de ce dernier à Cologne, et conservées à Rome, à la bibliothèque Chigi, Ms. A. III. 55, f. 464 et svv.. M. l'abbé A. Legrand, ancien chapelain de Saint-Julien-des-Belges à Rome, prépare la publication de ces importantes lettres.

(3) Archidiacre de l'église d'Arras et de Cambrai. — C'était un homme maladroit qui, pour ce motif et divers autres, se fit bientôt démettre de ses fonctions d'internonce.

(4) Fabio Chigi, né à Sienne le 13 février 1599, sacré en 1635 évêque de Nardo, nonce à Cologne, nonce extraordinaire à Munster pour les négociations de la paix de Westphalie, créé cardinal en 1652, fut élu pape le 7 avril 1655 et prit le nom d'Alexandre VII. Il mourut le 22 mai 1667.

dernier était volontiers écouté à Rome. Chigi méritait d'ailleurs toute confiance ; il possédait toutes les qualités qui font un bon diplomate et un théologien sûr : il était prudent, réfléchi, discret ; il s'adonnait volontiers aux études et possédait une vaste érudition. Dès l'apparition de l'*Augustinus*, il s'en occupa activement. Ne se fiant pas trop à ses propres connaissances théologiques pour trancher les questions subtiles soulevées par Jansénius, il consulta deux théologiens de l'ordre de S. Dominique, les PP. Friti et Halstatt (1). Ceux-ci firent dire à Chigi que l'ouvrage de Jansénius n'était « qu'une satire continuelle dirigée contre les jésuites, et contraire à la doctrine de S. Thomas et des dominicains » (2). Ce jugement amena Chigi à appuyer les plaintes adressées à Rome par l'internonce de Bruxelles et à demander la condamnation de Jansénius.

Fabio Chigi.

Le cardinal Barberini, sollicité par Stravius et Chigi, ne jugea pas opportun d'aller trop vite en besogne. La difficulté des problèmes soulevés par l'*Augustinus*, le désaccord qui régnait à leur sujet parmi les théologiens romains, le souvenir encore vivace des controverses *de auxiliis*, enfin la prudence avec laquelle Rome a coutume d'intervenir dans les questions doctrinales, l'empêchaient d'agir promptement et avec vigueur. D'ailleurs, personnellement, il ne voyait dans ces discussions qu'une nouvelle manifestation de l'opposition qui existait entre l'université de Louvain et les jésuites, et il espérait qu'elles pourraient bien s'apaiser sans trop de difficultés (3).

Lenteur de Barberini.

Cette idée lui fait prendre des mesures pour empêcher la polé-

Ses instructions à Grimaldi, nonce à Paris.

(1) Arch. Vat., Fondo Carp., 228, f. 85-92v. Il s'agit ici d'une relation, qui porte le titre : *Controversia discussa intorno alle opinioni di Cornelio Jansenio, e bolla delle loro condamnazione composta e publicata per opera del Chigi con ottimo successo.* Inc. : « *Uno de primi e de più importanti negotii...* » Elle expose l'intervention de Chigi dans la première condamnation de l'*Augustinus*, dans l'examen des cinq propositions et dans la composition de la bulle *Cum occasione* (1653). Elle semble bien au courant des négociations diplomatiques et paraît avoir été composée par une personne de l'entourage de Chigi, peu après la publication de la bulle *Cum occasione*. Mais elle est faite dans un but obséquieux, et la flatterie est manifeste à plusieurs endroits. — Les deux dominicains dont il est question étaient professeurs à l'université.

(2) Arch. Vat., Fondo Carp., 228, f. 88.

(3) Barberini laisse clairement transpercer cette conviction dans une lettre du 9 mai 1641 adressée à Grimaldi. Cf. Arch. Vat., N. F., 87, Inc. *Sono state stampate...* Une lettre analogue avait été envoyée à Cologne et à Bruxelles.

mique de s'étendre à d'autres pays, en particulier à la France. Car il sait qu'à Paris comme à Louvain, l'université est en brouille avec la compagnie et que, de part et d'autre, on se cherche querelle. Le 9 mai 1641, il fait avertir le nonce Grimaldi de veiller à ce que ces discussions sur la grâce n'éclatent pas à Paris ; en même temps il lui donne ordre « de gagner les principaux docteurs de la Sorbonne, afin qu'ils n'écrivent ni pour ni contre Jansénius, mais qu'ils obéissent au décret du pape » (1) prohibant de rien publier ou de discuter au sujet des questions *de auxiliis*.

État des relations entre Rome et Paris.

L'arrivée récente de Grimaldi (2) à la cour de Paris avait rendu Richelieu moins tranchant à l'égard de Rome. Car Grimaldi était d'un tempérament plus doux et moins intransigeant que son prédécesseur Scotti. L'ambassadeur français à Rome le dépeignait à Richelieu comme un homme « d'un naturel un peu mélancolique, mais franc » (3). D'autre part Richelieu avait rappelé de Rome le marquis de Cœuvres, maréchal d'Estrées, qu'il y avait envoyé en 1634 à titre d'ambassadeur extraordinaire et maintenu comme ambassadeur ordinaire, pour faire peur à Urbain VIII et à sa famille. Il l'avait remplacé par le marquis de Fontenay (4), homme moins exigeant et plus abordable. Ce changement était de nature à rétablir les bonnes relations entre la France et la papauté.

Dispositions de Richelieu.

Richelieu était prêt à montrer du zèle dans la répression des discussions doctrinales, tant par penchant naturel que par désir de plaire à Rome. Car il voulait y détruire la fâcheuse impression que l'*Optatus gallus* y avait jetée dans les esprits, et il cherchait à acquérir un titre à la reconnaissance du pape, en vue surtout de terminer favorablement les négociations entamées au sujet

(1) *Ibid.*, *l. c.*

(2) Jérôme Grimaldi, né à Gênes le 20 août 1597, fut gouverneur de Rome et évêque d'Albano en 1628, envoyé comme nonce à Paris en 1641, crée cardinal en 1643. Nommé archevêque d'Aix en 1648, il mourut dans son diocèse en 1685. — H. Biaudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648* (dans les *Annales Academiæ scientiarum Fennicæ*, s. B, t. II, n. 1), p. 269. Helsinki, 1910, affirme que Grimaldi fut nonce à Paris jusqu'au 25 juin 1643. C'est une erreur. Grimaldi y resta pendant tout le pontificat d'Urbain VIII, jusqu'au milieu de 1644.

(3) Arch. Min. A. È. Rome, 76, f. 132. Lettre chiffrée du maréchal d'Estrées, du 14 mars 1641.

(4) François Du Val, marquis de Fontenay-Mareuil (1595-1665) fut ambassadeur à Rome en 1641 et en 1647.

de la nomination d'un évêque de Toul (1). Le premier ministre se montrait d'autant plus ardent, qu'il s'agissait d'un ennemi personnel et d'une opinion qu'il détestait. Il ne pardonna pas à Jansénius les injures du *Mars Gallicus*, et il craignait toujours que la doctrine contritionniste ne vint troubler la conscience du roi.

Il veut faire censurer l'*Augustinus*.

Grimaldi trouve donc le premier ministre entièrement disposé à résoudre l'affaire janséniste conformément aux intentions de Rome. Richelieu veut même aller plus loin. Le 9 mai 1641, le nonce écrit à Rome au sujet de l'*Augustinus* :

« Le cardinal de Richelieu monstre un très grand désir de faire de son costé tout pour que la Sorbonne le censure, mais jusqu'à présent, il n'a pas encore trouvé disposition à cela en leurs esprits, la plus grande partie estant disposée à le défendre, disant que [ce qu'on lui objecte] c'est peu de chose et se peut soutenir comme doctrine de saint Augustin et des autres Pères... »

En réalité, dans cette même lettre, Grimaldi avoue que les principaux docteurs de la Sorbonne ne se laissent pas convaincre du danger que ces discussions sur la grâce peuvent entraîner pour l'Église. Même ceux qui sont le mieux disposés, estiment « qu'il n'est expédient de rien faire ny pour ny contre, leur semblant qu'on ne peut approuver ou réfuter cet ouvrage *ex toto* » (2).

Mais Richelieu n'est pas homme à abandonner ses projets. Il fait examiner l'*Augustinus* par quelques docteurs de la Sorbonne, et se montre fermement décidé à le faire censurer. En attendant, il assure à plusieurs reprises au nonce que l'université ne prendra nullement la défense de Jansénius. Mais en retour, il demande que l'ouvrage de cet auteur soit condamné par Rome dans le plus bref délai, car « le laisser longtemps sans le faire, c'est luy donner l'avantage » (3).

(1) La nomination aux trois évêchés Metz, Toul et Verdun était indépendante du roi. Le gouvernement français cherchait à obtenir de Rome l'extension du concordat de 1516 à ces évêchés, pour y nommer des sujets favorables à sa politique religieuse. Cf. Lavisse, *Histoire de France*, t. VI, v. II, p. 292.

(2) Lettre de Grimaldi à Barberini du 9 mai et du 20 juin 1641 (Bibl. Nat., F. Fr., 10576, f. 5v-6). — Cf. aussi Rapin, *Hist. du jans.*, pp. 439-440.

(3) *Ibid.*

Décret du 1er août 1641.

Dans l'état actuel de nos connaissances, il serait difficile de déterminer dans quelle mesure ces sollicitations de Richelieu ont amené Rome à condamner l'*Augustinus*. Il semble que Barberini se laissa plutôt guider par les événements qui se produisirent aux Pays-Bas. La tournure extrêmement grave que prenait la lutte à Louvain, réclamait une intervention urgente. Le 1er août 1641, le Saint-Office fit paraître un décret prohibant l'*Augustinus* et tous les ouvrages écrits pour le combattre ou le défendre (1). Cette prohibition était motivée par une double considération : la première, que tous ces ouvrages traitaient *de auxiliis* et contrevenaient conséquemment aux décrets de Paul V et d'Urbain VIII ; la seconde, qu'ils causaient du scandale. Enfin le décret renouvelait la défense de traiter de ces matières sous les peines les plus sévères.

Il est publié en France.

A la fin de ce mois, Grimaldi reçoit l'ordre de faire publier ce décret en France. La cour lui donne l'autorisation nécessaire à cet effet, parce qu'il ne s'agit que d'une mesure concernant la doctrine, et que la lettre de publication ne porte aucune marque expresse d'une juridiction exercée par le nonce dans le royaume. Quelques intéressés cependant élèvent des critiques, et objectent que ce décret introduit des ordonnances de l'inquisition « dont le nom seul est odieux par deça » (2). Mais cette objection n'est point écoutée. Le 15 février 1642, Grimaldi écrit à Rome qu'il a transmis « aux archevêques et évêques du royaume le décret de notre Saint-Père prohibant les traités *de auxiliis* » (3), en particulier celui de Jansénius. En ce moment l'*Augustinus* est encore inconnu, sauf dans quelques milieux de Paris. Le décret de prohibition ne peut donc soulever les esprits, et il est généralement considéré comme document sans importance.

Rome examine la doctrine de Jansénius.

Toutefois la cour de Rome ne se borne pas à cette simple

(1) Cf. *Bullarum... collectio*, t. VI, P. II, p. 42. Rome, 1760 ; D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. III, P. II, p. 247. — D'après une lettre d'Albizzi à Chigi (Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 512-513), ce décret fut occasionné par l'attitude de l'évêque de Malines, « qui n'avait pas voulu exécuter l'ordre du Saint-Père à cause de son amitié avec Calénus ». Gerberon, dans son *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 29-31, l'attribue aux intrigues du cardinal de la Cueva, ami des jésuites. L'historien janséniste exagère certainement la part que ce cardinal prit au décret.

(2) Arch. du Min. des A. È., Rome, 76, f. 485-486. Pièce datée du 27 août 1641.

(3) Arch. Vat., N. F., 90, f. 386.

prohibition de l'*Augustinus*. Les sollicitations pour condamner ce livre sont trop puissantes et le bruit qu'il fait est trop retentissant, pour qu'elle le laisse dans l'ombre et qu'elle ne procède pas à l'examen de sa doctrine. Déjà le 3 août 1641, Albizzi fait savoir à Chigi que le décret du premier de ce même mois ne constitue qu'une condamnation provisoire de l'*Augustinus* (1). En réalité, depuis le commencement de cette année, le Saint-Office s'occupait activement de l'examen de la doctrine de Jansénius.

A part quelques lettres échangées entre Albizzi et Hilarion Rancati, nous n'avons pu retrouver des documents relatifs à ce premier examen que subit l'*Augustinus* de la part des qualificateurs du Saint-Office. La correspondance de Rancati permet cependant de fixer le point de vue des théologiens romains et leur manière de procéder. De plus, elle fait connaître le jugement qu'a porté sur l'ouvrage de Jansénius l'un des théologiens les plus en vue à son époque, et dont tous les contemporains, même les jansénistes, reconnaissent la droiture et la franchise (2).

Avis de Rancati.

Dans une première consultation, adressée à Albizzi le 23 février 1641, Rancati envisage la question comme suit : d'une part, dit-il, le livre de Jansénius traite *de auxiliis* et, comme tel, il peut être prohibé comme contrevenant aux décrets de Paul V et d'Urbain VIII ; d'autre part, ce livre requiert un examen approfondi tant à cause des nombreuses citations de S. Augustin qui s'y rencontrent, qu'à cause des erreurs que ses adversaires veulent lui imputer (3). Ces adversaires de l'*Augustinus*, dont Rancati fait mention dans sa lettre, sont les jésuites de Louvain. Car, dès le début des hostilités, ceux-ci avaient fait connaître à Rome leurs principales objections, et bientôt leurs « thèses » allaient les formuler d'une manière plus précise

(1) Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 512-513.

(2) Hilarion Rancati (1594-1663) abbé de Sainte-Croix de Jérusalem à Rome. On peut voir à son sujet Ang. Fumagalli, *Vita del P. D. Ilarione Rancati Milanese dell'Ordine Cisterciense*. Brescia, 1762. Les œuvres manuscrites de Rancati sont conservées en plusieurs volumes à la bibliothèque ambrosienne de Milan : *Consulta varia P. D. Hilarionis Rancati*, Ms. C. S. VI. Fumagalli en a dressé une excellente table manuscrite *(ibid)*, dont il a donné un résumé incomplet dans son ouvrage imprimé. — Rancati a été accusé d'avoir favorisé la doctrine de Jansénius. Voir la réponse à ces accusations dans Fumagalli, *o. c.*, pp. 59 et svv.

(3) Bibliothèque ambrosienne, Ms. C. S. VI, 6, 12, f. 237-237v.

et plus étendue (1). Un premier examen de l'*Augustinus* amène Rancati à conclure que « quelques-unes des propositions indiquées (par les thèses) s'y retrouvent dans un bon sens ; mais prises en dehors de leur contexte, elles apparaissent dures et dignes de répréhension » (2). Quelque temps après, il écrit cependant à Albizzi que les jésuites reprochent à bon droit à Jansénius de renouveler plusieurs erreurs de Baius et de fausser à certains endroits la doctrine de S. Augustin (3).

La bulle de condamnation.

L'examen des théologiens de Rome aboutit à la condamnation de l'*Augustinus*, en tant qu'il renouvelle les erreurs de Baius. Le 28 juin 1642, Albizzi fait savoir à Cologne que la bulle qui résume la conclusion des qualificateurs du Saint-Office, condamne en général l'ouvrage de Jansénius, parce qu'il soutient la doctrine de Baius ; mais elle ne mentionne aucune proposition en particulier. Ainsi, continue Albizzi, puisque les propositions de Baius ont été condamnées, à peu d'exceptions près, comme erronées, on pourra encore sauver l'honneur de l'évêque d'Ypres (4). Plus tard, dans sa lettre du 23 mai 1643, il assure

Explications d'Albizzi.

(1) Au jugement de certains jésuites, ceux de Louvain montraient trop d'ardeur dans leurs attaques contre Jansénius. Ainsi dans une lettre adressée aux jésuites des Pays-Bas, et datée du 11 avril 1642, on rapporte cette parole du P. de Lugo, S. J. : « Non posse nostros Romæ rem nimis urgere, ne quæ totius Ecclesiæ causa est, videamur nobis propriam facere, et quasi pro domo nostra tantum pugnare ». Même remarque dans une lettre du 19 avril 1642, adressée par le P. Phil. Alegambe au P. Judoci, provincial de Belgique : « Adverto hactenus quidquid isthinc in causa janseniana huc a nostris scribitur, semper fere admixtum habere nomen societatis seu directe seu indirecte. Credi autem non potest quantum id causæ obsit. Optimum foret si nostri convenirent cum doctoribus antiquis lovaniensibus, et illis suppeditarent quæ judicant necessaria ad causam, et illorum nomine mitterentur omnia per D. Stravium vel quacumque demum alia via, nulla unquam societatis facta mentione ». Cf. A. LEGRAND, *Notice sur le manuscrit II, 1230 de la Bibliothèque royale de Belgique*, dans les *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, t. II, pp. 330, 333-334. Louvain, 1914.

(2) Bibl. ambr., Ms. C. S. VI, [illegible] f. 237-237v.

(3) *Ibid.*, t. III, f. 493-496v. C'est une minute d'un examen qui porte le titre : *Censura quam primo tulit P. Abbas D. Hilarion de libris (sic) et doctrina Jansenii Ep. Ip.* — Voir aussi *ibid.*, f. 349-445.

(4) Bibl. Chigi, Ms. A. III, 55, f. 563-564v. — Dans une lettre du 25 avril 1642, adressée par le P. de Lugo, S. J., qualificateur du Saint-Office, au recteur des jésuites de Louvain, on lit : « Censuram doctrinæ Jansenii retardat libri moles a pluribus percurrenda, nec enim volunt per partes judicare sed de toto libro, *nec festinari solet in his causis contra episcopum alioquin boni*

qu'il n'a pas relevé des propositions particulières, « parce qu'il craignait les dominicains » (1).

Causes du retard de la publication de la bulle.

La bulle, dont il s'agit dans les lettres d'Albizzi, est le premier document officiel qui condamne directement l'*Augustinus*, comme récelant une doctrine erronée. Mais l'attitude équivoque de Jacques Boonen, archevêque de Malines, et des docteurs jansénistes de Louvain, le désir du cardinal Barberini d'étouffer les querelles, et l'intervention de Chigi en faveur de mesures bénignes (2) retardent longtemps la publication de cette bulle.

Changement d'attitude des partis en France.

Entretemps la mort du cardinal de Richelieu (déc. 1642) amène en France un changement subit dans l'attitude des partis. Car avec lui disparaît cette crainte qui avait jusqu'ici contenu les esprits. Port-Royal surtout en bénéficie : son directeur sort de prison ; Arnauld se prépare au doctorat, dont Richelieu l'avait tenu écarté ; les poursuites brutales prennent fin ; tout le parti respire plus librement. L'*Augustinus* devient dès lors l'objet de leur propagande. De leur côté, les jésuites prennent hardiment la défense de leurs confrères des Pays-Bas.

nominis... » LEGRAND, *art. cit.*, *o. c.*, p. 338, n. 5. Il paraît donc hors de doute que Rome a voulu sauver la réputation de Jansénius, autant qu'elle le pouvait.

(1) Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 565-566. — Il ne semble pas douteux qu'au début certains dominicains, surtout à Rome, aient soutenu l'*Augustinus*. Ainsi le t. XXII des *Consulta* de Rancati (Bibl. ambrosienne, Ms. C. S. VI. 2, f. 275-280v) contient une lettre du P. Léonard, un des approbateurs de l'*Augustinus* (cf. GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 43), datée du 9 juin 1644, dans laquelle la cause de Jansénius est plaidée avec chaleur et conviction. Ainsi encore Sinnich (dans GERBERON, *o. c.*, pp. 95-96, 116-117) et Bourgeois (dans *Œuvr. d'Arn.*, t. XXVIII, pp. 696, 714 ; HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 360-361, 387) attestent que certains dominicains ont montré des dispositions favorables à Jansénius. Plus tard, l'examen des cinq propositions révéla encore chez d'autres théologiens de cet ordre le désir de ne pas condamner la doctrine de l'évêque d'Ypres. — Nous aurions bien voulu étudier de plus près l'attitude qu'ont prise en général les dominicains au début des controverses sur l'*Augustinus*. Mais, comme il a été dit dans notre introduction, les archives de l'ordre, qui sont conservées au collège Angélique à Rome, ne renferment aucun détail à ce sujet.

(2) Ainsi Albizzi, dans une lettre adressée à Chigi le 28 juin 1642 (Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 563-564v), affirme que sur les instances de Chigi, la bulle ne fut pas publiée. Celui-ci était partisan de la condamnation de Jansenius, mais il croyait trop facilement que les disciples de cet évêque allaient se soumettre au décret de 1641. — Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 3, rejette à tort sur Barberini toute la responsabilité du retard de la bulle.

Dans une lettre du 20 avril 1643, Grimaldi se plaint amèrement de cette situation. Quelques-uns, y est-il dit, entre autres les jésuites, s'émancipent au point de condamner la doctrine de Jansénius comme hérétique ; d'autres, réguliers et séculiers, la défendent comme conforme à celle de S. Augustin. Les contestations sont devenues tellement vives, que le chancelier est intervenu pour défendre qu'on ne parle « ny dans les chaires, ny d'autre manière de cette question ». Le nonce ajoute qu'il a fait des démarches auprès de l'archevêque de Paris pour faire rappeler aux contrevenants le décret de Rome du 1er août 1641. Mais celui-ci lui a objecté que ce décret ne défend que l'impression des livres et que dès lors il ne peut, sans se rendre odieux, prohiber d'en parler. Il a ajouté que, de l'avis de tous les théologiens, « la sainte congrégation de l'inquisition n'a aucune autorité en France ; conséquemment en voulant obliger le peuple à se soumettre aux décisions de cette congrégation, il les ferait plutôt mépriser ». Comme conclusion, Grimaldi demande au cardinal Barberini d'apporter à cette situation une solution plus nette (1).

Les troubles qui se manifestent à Paris à partir de la mort de Richelieu, ne font qu'augmenter. D'ailleurs lui-même avait pris, avant sa mort, un moyen de répression trop radical et peu habile, en chargeant le théologal de Notre-Dame, Habert, de prêcher ouvertement contre l'*Augustinus*. La mort qui le surprend à la fin de 1642, enlève au parti antijanséniste un soutien puissant, et à Rome l'appui le plus efficace sur lequel elle peut compter pour faire respecter en France ses décisions en la matière.

Promulgation de la bulle, le 19 juin 1643.

Barberini n'écoute pas les sollicitations répétées que lui adresse Grimaldi ; il continue à user du même moyen dont l'expérience démontrait cependant l'inefficacité : il veut étouffer les controverses par le silence. C'est l'attitude des docteurs de Louvain qui amène, pour la seconde fois, une intervention plus énergique. En effet leur opposition au décret de 1641 provoque la promulgation de la bulle *In eminenti* : elle est affichée à Saint-Jean de Latran le 19 juin 1643. Cette bulle est datée du 6 mars 1641, d'après le style de l'incarnation alors en usage au

(1) Bibl. Nat., F. F., 10576, f. 14v-15. — Cette lettre est datée du 20 avril 1642. Il faut lire 1643, car elle parle de la mort de Richelieu.

Saint-Office (1). Au dire d'Albizzi, elle avait reçu, avant d'être promulguée, deux corrections : c'était vraisemblablement dans le but de compléter la liste des ouvrages qui s'y trouvaient condamnés (2).

Son contenu.

Telle qu'elle fut promulguée en 1643, la bulle *In eminenti* rappelle d'abord certains documents pontificaux antérieurs, à savoir les constitutions de Pie V et de Grégoire XIII contre Baius, et le décret de Paul V, renouvelé par Urbain VIII, qui porte défense de traiter *de auxiliis*, sauf avec la permission préalable du Saint-Office. Ensuite elle renouvelle le décret du 1er août 1641, d'après lequel l'*Augustinus* est prohibé ainsi que tous les ouvrages publiés à son sujet. Enfin, puisque l'examen du livre de Jansénius prouve que plusieurs propositions antérieurement condamnées y sont contenues et renouvelées, elle confirme les bulles portées contre Baius et condamne l'*Augustinus* comme contenant certaines de ces propositions. Plusieurs autres ouvrages provoqués par la polémique sur l'*Augustinus* sont prohibés, parce qu'ils traitent *de auxiliis* et qu'ils causent du scandale (3).

Les éditions défectueuses d'Anvers et de Cologne.

Peu de jours après sa publication à Rome, la bulle fut imprimée à Cologne et à Anvers. Mais aucune de ces deux éditions ne fut exécutée avec cette fidélité rigoureuse que requiert une publication de documents officiels. Dans celle de Cologne, Chigi avait changé la date de composition, peut-être dans le but de faire éviter des méprises; la bulle y était datée du 6 mars 1642 *ab anno incarnationis* (4). Le neveu de Chigi, Antoine

(1) Le style de l'annonciation ou de l'incarnation y resta en usage jusqu'en 1691.

(2) Lettre du 23 mai 1643 (Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 565-566). Albizzi ne donne cependant aucun détail sur la nature de ces corrections. Il dit que la bulle défend tous les ouvrages écrits pour ou contre Jansénius « per dar a ciascheduno la sua ». — Il est impossible de dire avec certitude si toute la correction a consisté dans l'insertion des écrits parus après la date de composition de la bulle. Du Chesne, *Hist. du baianisme*, p. 394, affirme que, le 9 juin 1643, le pape y inséra quelques ouvrages polémiques à peine sortis de presse. Ce serait donc la troisième correction, puisque cette dernière est postérieure à la lettre d'Albizzi.

(3) Cf. *Bullarum collectio*, t. VI, P. II, pp. 270 svv. Rome, 1760.

(4) Albizzi reprocha amèrement à Chigi cette maladresse (Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 589; lettre du 25 juillet 1643). Depuis lors la confusion s'est glissée dans plusieurs livres. — D'autres erreurs chronologiques traînent encore dans certains ouvrages. Cf. Rapin., *Hist. du jans.*, p. 487; Hermant, *Mém.*, t. I, p. 302.

Bichi (1614-1691), alors internonce à Bruxelles la fit imprimer chez Van Meurs à Anvers; il laissa subsister la date 1641, mais il fit noter que cette édition sortait de l'imprimerie de la chambre apostolique de Rome en 1643 (1).

Les jésuites la publient en France.

En France, les jésuites, impatients de triompher de leurs ennemis, publièrent la bulle à la fois séparément et en annexe aux thèses de leurs confrères les jésuites de Louvain. Ils prirent ainsi les devants sur le nonce. Celui-ci s'en montra très mécontent. Car la publication de la bulle ne constituait-elle pas une indélicatesse, une atteinte à son autorité? Ne le mettait-elle pas dans une situation embarrassante vis-à-vis des jansénistes et de la cour? A cette date, il ne possèdait pas encore une copie authentique de la bulle, et il était incapable de répondre aux chicanes qui commençaient à s'élever contre elle. Dans sa lettre du 14 août 1643, Grimaldi se montre très impatient et réclame d'urgence des explications de Rome. Car, dit-il, « ceux du party ont fait un écrit d'observations contre la bulle pour en montrer la nullité » (2).

Saint-Cyran et la bulle.

« Ceux du party » ne sont autres, on le devine, que les partisans de Port-Royal. La bulle *In eminenti* avait produit dans leur milieu une vive émotion. Déjà avant sa publication, Saint-Cyran avait été informé de l'opposition que l'autorité légitime faisait à l'*Augustinus*, et il avait laissé échapper des menaces hautaines. En apprenant son apparition, il s'était écrié à l'adresse de Rome : « Ils en font trop, il leur faudra montrer leur devoir » (3).

Premières observations d'Arnauld.

En réalité vers le mois d'août, paraissent sous le couvert de l'anonyme des *Observations* sur la bulle contre Jansénius (4). Tout le monde en nomme l'auteur : c'est Antoine Arnauld. Sur quoi celui-ci se base-t-il pour contester l'authenticité de la bulle? D'abord sur les erreurs qui se sont glissées dans les différentes publications, et sur des vices apparents de la bulle. La bulle est imprimée en Flandre, et malgré cela ne porte-t-elle pas

(1) Ces exemplaires marquaient : *Romæ, ex Typographia Reuæ C. Apostolicæ, 1643.*

(2) Bibl. Nat., F. F., 10576, f. 15v.

(3) FONTAINE, *Mém.*, t. I, p. 107.

(4) Le titre complet porte : *Observations sur une bulle prétendue qu'on fait courir depuis peu de jours, touchant la doctrine de saint Augustin expliquée dans le livre de M. l'Evesque d'Ypres*, 1643.— Dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. XVI, pp. 1-4.

qu'elle est imprimée à Rome ? N'en a-t-on pas reculé la date de composition en voyant qu'elle condamne des ouvrages postérieurs au 1er mars 1642 ? La distance extraordinairement longue qui sépare la date de sa composition de celle de sa publication, ne rend-elle pas la bulle très suspecte ? Comment explique-t-on que les jésuites aient pu la montrer à Paris le 24 juin, cinq jours seulement après qu'elle aurait été promulguée à Rome ? Ensuite le contenu de la bulle fournit à Arnauld des arguments encore plus puissants. N'est-ce pas étrange en effet, qu'elle passe sous silence la doctrine des livres condamnés ? Elle prétend bien que l'*Augustinus* renouvelle les erreurs de Baius ; mais au lieu de l'assurer elle-même, elle affirme simplement « qu'on l'assure ». De plus ne fausse-t-elle pas la condamnation de Baius en soutenant, contrairement à l'opinion de Vasquez et d'autres, que toutes les propositions contenues dans la bulle de Pie V ont été condamnées comme hérétiques ? Et comment peut-elle soutenir que le livre de Jansénius a causé du scandale en reprenant cette doctrine condamnée ? Y a-t-il quelqu'un qui ait été scandalisé de ce que Vasquez a soutenu des propositions de Baius ? Ces considérations prouvent, aux yeux d'Arnauld, que la bulle est tout simplement un faux. Voici comment il en explique l'origine : pour se venger des mesures prises par le Saint-Office contre leurs livres pernicieux, les jésuites ont cherché à faire décrier le Saint-Siège. Dans ce but ils ont forgé cette bulle qui condamne la doctrine de S. Augustin.

Secondes observations d'Arnauld.

Ces observations d'Arnauld contre la bulle *In eminenti* engagèrent les jansénistes dans une opposition ouverte contre Rome. On peut dire que leurs attaques contre la bulle furent soutenues par plusieurs théologiens. A Rome même il existait de ces mécontents, qui travaillèrent dans l'ombre et qui se chargèrent de fournir aux jansénistes des arguments nouveaux pour la combattre. Ainsi vers la fin du mois d'août, Arnauld pouvait répandre, encore sous l'anonymat, des *Secondes observations sur la fausse bulle* (1). Il émet l'idée que la bulle n'est qu'un projet de bulle, dressé par un faussaire inconnu. En effet, il se croit en état d'établir que huit théologiens, qualificateurs du Saint-Office, ont émis un avis contraire à celui qui est y

(1) Le titre continue : *Qu'on a fait courir depuis quelque temps contre la doctrine de saint Augustin expliquée dans le livre de M. l'Evesque d'Ypres*, 1643. — Dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. XVI, pp. 5-9.

exprimé. D'ailleurs, en toute hypothèse, les premières observations en prouvent péremptoirement la non-authenticité.

Réponse d'Albizzi.

Cette critique ergoteuse et captieuse embarrassait fortement le nonce. Il demanda conseil à Rome. Albizzi lui adressa, au nom de la congrégation du Saint-Office, une lettre contenant la réponse aux accusations « malveillantes » des jansénistes. Un peu plus tard, le 24 octobre, il fit donner, dans le même but, un bref à l'archevêque de Malines (1). Mais les jansénistes étaient trop attachés à leur cause et estimaient les objections contre la bulle trop décisives pour se contenter des explications d'Albizzi. Car ils confondaient leur cause avec celle de S. Augustin et, dans leur attachement aveugle à ce qu'ils prétendaient être la doctrine de ce Docteur, ils ne pouvaient croire à une intervention de Rome en leur défaveur.

Mission de Sinnich et de De Paepe à Rome.

A Louvain, la faculté de théologie décide d'envoyer à Rome deux docteurs, dans le but d'instruire le Saint-Siège du véritable état de la question. Jean Sinnich (1593-1666) et Corneille de Paepe (1609-1644) sont chargés de cette mission (2). Ils partent de Louvain en septembre 1643 ; quelques jours plus tard, ils se rencontrent à l'Oratoire de Paris avec Saint-Cyran

(1) Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 594-594v.

(2) Sur le voyage des docteurs jansénistes à Rome voir surtout GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 80-105, 116-140, 164-167. — On sait que Sinnich a rapporté de Rome cette affirmation que la bulle *In eminenti* aurait été falsifiée par Albizzi. Que faut-il croire de cette assertion ? D'une part, comme il a été dit plus haut, Albizzi avoue, dans sa lettre du 23 mai 1643, qu'il a corrigé deux fois la bulle. D'autre part, dans sa lettre du 12 mars 1644, il répond à l'objection que lui seul serait l'auteur de la bulle et que le pape ne l'aurait pas vue : « Quanta in uno mendacio mendacia » (Bibl. Chigi, Ms. A. III. 55, f. 618-619v). De plus, Sinnich affirme à plusieurs reprises, et même sous serment, que le pape lui a dit, le 26 novembre 1643 : 1° que son but avait été simplement de confirmer les constitutions de Pie V et de Grégoire XIII ; 2° qu'il avait défendu explicitement d'y insérer le nom d'un auteur ; 3° qu'il n'avait point voulu porter préjudice à la doctrine de S. Augustin (cf. GERBERON, *o. c.*, t. I, pp. 202-203). En dehors de ce témoignage du pape, Sinnich invoque celui d'autres personnalités romaines, la plupart cependant adversaires des jésuites et partisans de la doctrine thomiste. Il est très difficile de répondre aux déclarations de Sinnich. Du Chesne, *Histoire du baianisme*, pp. 388-389, l'a tenté, mais il n'a réussi qu'à moitié. Quoi qu'il en soit, les déclarations de Sinnich ont été admises comme véridiques par ARNAULD (*Apologie pour M. Arnauld contre les Remarques judicieuses* dans l'« Advis au lecteur ». Paris, 1645), GERBERON (*o. c.*, pp. 202-283), DUPIN (*Hist. eccl.*, t. II, p. 57) et par l'éditeur des *Œuvr. d'Arn.*, t. XV, p. V.

et de Barcos ; ils arrivent à Rome le 24 octobre et y commencent, dès leur arrivée, des démarches auprès des personnalités influentes. Ce voyage eut pour résultat de confirmer en partie les jansénistes dans leur opposition à la bulle. Car bien qu'ils fussent éclairés sur son authenticité, ils répandirent cependant le bruit, sur le témoignage de Sinnich, qu'elle avait été falsifiée par Albizzi. Celui-ci y aurait inséré le nom de Jansénius, contrairement à la volonté du pape ; et Urbain VIII n'aurait eu d'autre intention que de confirmer les constitutions de Pie V et de Grégoire XIII.

Rome exige l'acceptation de la bulle.

Toute cette opposition janséniste n'amena cependant aucune concession. Rome considérait la bulle *In eminenti*, telle qu'elle avait été promulguée, comme intégralement authentique et elle en imposa la réception à tous les catholiques. Ainsi Grimaldi reçut lui aussi l'ordre de la faire accepter, par une lettre datée du 5 septembre 1643. Sa tâche n'était pas facile. Il devait compter avec les préjugés gallicans et l'opposition des corps constitués aux jésuites ; d'un autre côté, il ne pouvait guère attendre un appui sérieux de la part de la cour.

Son accueil en France par les évêques.

Le nonce s'adressa d'abord aux évêques, assemblés à Paris au mois de novembre pour juger du cas du P. Nouet (1). Cette circonstance aurait dû faire soupçonner au nonce le mauvais accueil qu'ils réservaient à sa demande. Car les évêques étaient décidés à agir avec vigueur contre la compagnie et à ne rien céder qui put lui paraître favorable. En réalité, au lieu d'acquiescer à la demande du nonce, ils forcèrent le P. Nouet à demander pardon de l'insulte qu'il avait faite au haut clergé, et ils exigèrent des supérieurs de la compagnie une soumission plus entière à l'épiscopat.

Par l'archevêque de Paris.

L'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, se montra plus accueillant. Il se décida à publier la bulle dans son diocèse, par mandement du 21 décembre 1643 (2). Ce même mandement défendait de remuer les questions de la grâce, soit dans

(1) Sur cette assemblée voir plus loin.

(2) *Smi D. Urbani divina Providentia papæ VIII confirmatio constitutionum Pii papæ V et Gregorii XIII prohibentium quasdam theologorum sententias et opiniones. Necnon prohibitio libri cui titulus Augustinus Corii Fi olim Ipprensis Epi excusi Lovi Typis Faci Zezeri a. 1640 aliorumque operum ac libellorum occasione dicti libri variis in locis et variis idiomatibus impressorum. Accessit super his declaratio et mandatum Illi et Ri in Xto Patris ac DD Jo Fri De Condy, Arch. Par. Parisiis 1644.* In-8.

les sermons soit dans les catéchismes. Il fut lu dans toutes les églises de Paris, le 11 janvier de l'année suivante.

Par la faculté de théologie.

La faculté de théologie fut également saisie de la question (1). Car le nonce avait reçu de la cour une lettre de cachet pour faire accepter la bulle par la faculté. Cette proposition mit les docteurs dans l'embarras. Le procédé de la cour leur semblait nouveau, et puis il s'agissait de décrets qui n'avaient pas encore été reçus en France. La faculté décida de renvoyer la question à une commission de huit docteurs et remit la réponse à la séance suivante. Arnauld, toujours aux aguets, fit paraître entretemps, de nouveau sous l'anonymat, une série de *Difficultez sur la bulle* (2). Vingt-sept objections y étaient énumérées contre l'authenticité de la bulle. Elles reviennent au fond aux *Observations* proposées antérieurement : défectueuse dans la forme, s'inspirant de faux considérants, falsifiant des décrets précédents, prescrivant des mesures disciplinaires impossibles à exécuter, la bulle *In Eminenti* ne peut pas être authentique. D'ailleurs les jésuites qui sont condamnés par cette bulle tout comme Jansénius, ne l'observent pas ; ils réimpriment leurs thèses et, en annexe, la bulle qui les condamne explicitement ; Petau et Sirmond publient des ouvrages contre l'*Augustinus* comme si la bulle n'existait pas ; Habert, Dechamps, Le Moyne déclament de même contre la doctrine de l'évêque d'Ypres. Ces objections, habilement présentées, séduisaient les esprits. L'acceptation de la bulle était considérée non comme un acte de soumission au Saint-Siège, mais comme une faiblesse envers les ennemis de l'université. On en arriva ainsi à une solution boiteuse. Dans la séance du 15 janvier, la faculté décida qu'il n'était pas opportun de publier ou de recevoir la bulle, mais qu'il « serait assez d'insérer dans les registres de la faculté les propositions qui étaient rapportées dans la bulle, et de défendre aux bacheliers, aux licenciés et aux autres étudiants en théologie de les mettre dans les thèses et d'en disputer, jusqu'à ce que le Saint-Siège s'en fut autrement exprimé » (3).

Troisième écrit d'Arnauld.

(1) Ce fut Hallier qui sollicita le chancelier de faire recevoir la bulle. Cf. GERBERON, *o. c.*, t. I, p. 147. Ce fut à partir de cette date qu'il se mit du côté des jésuites. Les menaces du P. Pinthereau avaient réussi à l'intimider.

(2) Le titre complet était : *Difficultez sur la bulle qui porte deffense de lire le livre de Cornelius Jansénius évesque d'Ypres, les thèses des jésuites et autres ouvrages sur la matière de la grâce. A Paris 1644.* In-12. — Dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. XVI, pp. 10-21.

(3) Cette décision de la faculté de théologie de Paris fut considérée par

Le nonce considéra cette décision de la faculté comme un échec, dont il s'excusa à Rome. Il supplia Barberini de prendre de nouveaux moyens de répression ; car, observa-t-il, la polémique devient de plus en plus vive, et les partis ne respectent déjà plus les prescriptions doctrinales ou disciplinaires de la bulle. Mais la présence de Sinnich à Rome y rendait la position de la cour plus difficile et retardait temporairement son action. De plus, la santé du pape devenait de plus en plus précaire et détournait l'attention des discussions doctrinales. Mort d'Urbain VIII.

Urbain VIII mourut le 29 juillet 1644. Le jour de sa mort, Albizzi fit paraître un décret attestant l'authenticité de la bulle *In eminenti*. Mais comme on le verra plus loin, ce nouveau décret loin d'apaiser les esprits, provoqua une nouvelle opposition à la bulle.

Ainsi Urbain VIII laissa à son successeur le soin de résister au jansénisme doctrinal. Lui-même n'avait pas été heureux dans sa lutte contre ce mouvement naissant. Plusieurs causes avaient concouru à cet échec : la difficulté du sujet de la controverse ; le souci qu'avait eu Rome de sauver la bonne réputation d'un évêque ; l'appui qu'avaient prêté à l'*Augustinus* certains théologiens de Rome ; l'attitude peu franche des jansénistes ; la confiance peu clairvoyante de Barberini et de Chigi dans les chefs jansénistes ; la conduite des jésuites en apparence trop intéressée ; les objections d'ordre juridique ; enfin les infractions aux mesures disciplinaires édictées par la bulle. A ces nombreuses causes s'étaient ajoutées en France l'attitude passive du gouvernement et la situation florissante du parti de Port-Royal. Depuis la mort de Richelieu, en effet, l'autorité du pape y était dépourvue d'un appui sérieux. Par la polémique sur le livre *De la fréquente communion* et sur la morale relâchée, le parti janséniste s'était affirmé extrêmement puissant. Le clergé et l'université de Paris avaient engagé avec les jésuites une lutte violente. Grâce au concours de ces causes multiples et complexes, le parti janséniste put neutraliser l'action de Rome et s'assurer provisoirement le triomphe. Conclusion.

certains adversaires de l'*Augustinus* comme une réception officielle de la bulle *In eminenti*. A Louvain entre autres, elle fut interprétée ainsi par quelques religieux. Ce bruit effraya les docteurs de la faculté de théologie de cette ville ; ils écrivirent immédiatement une lettre à la Sorbonne pour l'engager à ne pas recevoir cette bulle « qui condamnait la doctrine de S. Augustin ». Cf. GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 132b-136b.

CHAPITRE III

LES PREMIÈRES ESCARMOUCHES

I

Richelieu fait examiner l'*Augustinus*.

Richelieu était un adversaire décidé du parti janséniste (1). Après avoir sévi contre Saint-Cyran et ses disciples par des voies de fait, il commença à poursuivre l'*Augustinus*. Grâce à son prestige, il réussit à créer en Sorbonne un courant défavorable à la doctrine de Jansénius (2). Les docteurs les plus renommés furent chargés par lui de l'examen de cette doctrine et la trouvèrent, dit-on, très pernicieuse (3). Cet examen se poursuivit en cachette et se fit même à l'insu de la faculté de théologie. Il donna lieu à quelques attaques isolées encore très faibles (4).

Il en provoque des réfutations.

Mais Richelieu n'était pas homme à s'arrêter à mi-chemin. Il visait à la destruction complète de l'œuvre du pamphlétaire pseudonyme *Armacanus* et il était prêt à épuiser à cet effet tous les moyens dont il disposait. Outre qu'il cherchait à faire condamner l'*Augustinus*, il en provoqua encore des réfutations. Il nomma le docteur Le Moyne (5) à la chaire royale de Sorbonne avec mission de réfuter la doctrine de Jansénius ; en

(1) Voir par exemple ce qu'en dit Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 148-149, 159, 164-165, 167, 175 et svv.

(2) D'après une relation manuscrite, conservée à Paris (Bibl. de l'Arsenal, Ms. 2009, f. 209v) et qui paraît bien informée, ce fut Lescot qui avertit Richelieu de l'importance et du but de l'*Augustinus*.

(3) *Ibid.* — Voici les noms des docteurs qui y sont rapportés : Lescot, Morel, Sainte-Beuve, Le Moyne, Isambert, Duval. Cependant tous ces docteurs ne peuvent être mis sur le même pied pour ce qui concerne leurs sentiments sur la grâce. — Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 43, cite encore d'autres noms.

(4) Cf. les lettres adressées par Saint-Cyran à Arnauld, dans *Œuvr. d'Arn.*, t. I, pp. 20-23.

(5) Alphonse Le Moyne († 1659) était, d'après Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 171, « un génie assez médiocre et assez pesant, quoique persuadé de son extrême suffisance ».

même temps il chargea Isaac Habert, théologal de Notre-Dame, de prêcher ouvertement contre la nouvelle doctrine (1).

Sa mort arrête l'opposition des docteurs de la Sorbonne contre l'*Augustinus*.

Le cardinal ne put cependant réaliser son projet d'étouffer le jansénisme naissant. La mort le surprit le 4 décembre 1642 et emporta avec lui la crainte et l'autorité qui étaient seules capables de s'opposer à l'agitation des esprits. Du coup même, l'examen de l'*Augustinus* fut arrêté par les docteurs de Sorbonne. Dans les séances de la faculté de théologie, il ne fut pas question de le condamner, pas même de l'examiner. Au contraire le parti de l'évêque d'Ypres devenait de plus en plus puissant à l'université. Plus de dix docteurs s'y étaient engagés par leur approbation soit de l'*Augustinus*, soit des ouvrages de Conrius. Arnauld « prônait en Sorbonne ce grand ouvrage de Jansénius comme l'interprète le plus éclairé de S. Augustin ». Or l'argument de l'autorité de S. Augustin avait quelque chose de captieux et de fascinateur, et attirait au parti de Jansénius tous ceux qui par leur éducation théologique ou leurs fonctions professorales n'étaient pas encore engagés à soutenir un système opposé (2).

Cours du docteur Le Moyne.

La faveur grandissante que la jeunesse universitaire témoignait à la doctrine de Jansénius, rendait la tâche du docteur Le Moyne plus difficile. Au début de son nouveau professorat, il eut, semble-t-il, quelque succès. Mais le docteur Sainte-Beuve (3), qui suivait de plus près la doctrine de S. Augustin et dont l'enseignement se rapprochait fort de celui de Jansénius, lui fit bientôt une rude concurrence. D'après le P. Rapin, « Le

(1) Déjà vers la fin de 1642, le bruit circulait à Paris que Richelieu avait chargé Le Moyne et Habert de réfuter la doctrine de Jansénius. Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 171 ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 63.

(2) Le P. Rapin, *Hist. du jans.*, pp. 427, 430-431 ; *Mémoires*, t. I, pp. 44-46, affirme que le parti de Jansénius était composé avant tout de jeunes docteurs, qui sont d'ordinaire plus audacieux et plus précipités dans leur jugement. C'est une façon dont plusieurs jésuites de cette époque ont cherché à expliquer le succès de l'*Augustinus*. Mais cette explication est manifestement insuffisante. Car les nombreuses approbations que recueillit cet ouvrage (cf. GERBERON, *o. c.*, t. I, pp. 40-44) et l'accueil chaleureux que lui firent plusieurs universités (cf. ARNAULD, *Apologie de M. Jansénius*, Préface, pp. 16-18) ne peuvent pas s'expliquer par « un jugement précipité ».

(3) Jacques de Sainte-Beuve (1613-1677) refusa de souscrire à la condamnation d'Arnauld, en 1656, et perdit par ce refus la chaire royale de théologie qu'il avait occupée pendant onze ans.

Moyne fut abandonné avec tout son mérite et toute sa capacité, et Sainte-Beuve fut suivy de la jeunesse » (1).

Isaac Habert.

Le théologal Habert se préparait à livrer dans la chaire de Notre-Dame une attaque plus propre à remuer les esprits. Les sermons en effet avaient alors une vogue immense, d'autant qu'à cette époque où n'existait pas encore la publicité des journaux, ils en tenaient lieu et étaient le moyen d'action populaire le plus efficace. De plus, le public qui assistait aux offices à Notre-Dame, surtout pendant l'avent et le carême, représentait ce que Paris comptait de plus distingué.

Or, Habert (2) jouissait à Paris d'une grande réputation de science ; son extérieur soigné, ses manières affables, son extrême obligeance lui assuraient l'entrée dans les familles les plus nobles. Jusqu'à cette époque, il avait toujours manifesté beaucoup d'estime pour Saint-Cyran et Arnauld (3). Jadis il avait approuvé le livre du P. Gibieuf sur la liberté, dont les conclusions constituaient un des fondements de la doctrine de Jansénius. D'où lui venait donc cette nouvelle attitude qu'il allait brusquement adopter ? Au dire des jansénistes, Saint-Cyran avait froissé la vanité de son ami, et Habert lui gardait rancune (4). De plus, il n'osa refuser le mandat de Richelieu dont il espérait quelque récompense, en retour du service rendu (5).

Ses sermons.

Les attaques de Habert se produisirent successivement le premier et le dernier dimanche de l'avent 1642, et le dimanche

(1) *Mémoires*, t. I, pp. 45-46.

(2) Isaac Habert fut sacré évêque de Vabres en 1645 ; il mourut dans cette ville en 1668.

(3) En 1642 encore, Habert avait fait des démarches dans le but d'obtenir de Richelieu l'autorisation pour Ant. Arnauld de se présenter au doctorat en Sorbonne. Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 168-170 ; RAPIN, *Hist. du jans.*, pp. 489-490.

(4) Saint-Cyran avait reproché à Habert d'avoir approuvé un livre du P. J. Sirmond sur la confirmation, qui était dirigé contre le clergé séculier. Cf. ARNAULD, *Apologie de M. Jansénius*, Préface, p. 23, P. I, p. 10 ; HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 172-173 ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 64-65.

(5) Ce n'est pas sans raison que les jansénistes ont accusé Habert d'être un quêteur de bénéfices. Dans sa lettre du 23 mai 1640 (Arch. Vatic., N. F., 86, Inc. : *Ne anch'io ho fatto...)*, Scotti le qualifiait déjà de cette façon. Plus tard Habert fit valoir à plusieurs reprises son opposition à l'*Augustinus* comme un titre à la reconnaissance de Rome. En réalité, il avait besoin de produire des considérations puissantes pour obtenir un évêché ; car son opposition ouverte à l'*Optatus Gallus* avait vivement indisposé Rome à son égard.

de la Septuagésime 1643. Il ne manqua pas de jeter un cri d'alarme. « Ce n'est plus aux hérétiques de Charenton que nous avons affaire, s'écria-t-il, c'est un parti qui s'en va ruiné. C'est contre les enfants même de l'Église que nous devons combattre, qui, comme des vipères, déchirent le sein de leur mère » (1). Au dire d'Arnauld, qui nous a conservé la quintessence de ces sermons (2), Habert critiqua violemment, mais à mots couverts, la doctrine de Jansénius, le lieu théologique que cet auteur voulait imposer en matière de la grâce, et la conduite extravagante de ses sectateurs.

Sa critique de la méthode de Jansénius.

D'abord Habert en voulait à Jansénius parce que celui-ci attribuait à S. Augustin une trop grande autorité « au détriment des autres Pères ». Selon Habert, en matière de foi il faut considérer comme une nouveauté ce qui ne peut s'appuyer sur une tradition remontant jusqu'à Jésus-Christ et ses apôtres (3). Or la réforme qu'on veut introduire ne se base que sur un seul Père, et son auteur a eu l'audace d'écrire « que seul saint Augustin est nécessaire, et les autres Pères utiles » (4). Cette manière de procéder n'est-elle pas condamnée par la pratique de l'Église elle-même ? Au cinquième comme au sixième concile œcuménique n'a-t-on pas cité d'autres Pères à côté de S. Augustin ? Et si ce dernier n'eût jamais existé, l'Église n'aurait-elle pas subsisté (5) ? Tel fut le raisonnement que le théologal de Notre-Dame développa dans son second sermon. Le dimanche de la Septuagésime, il reprit le même thème et il indiqua la source immédiate de la foi en disant « qu'il faut recourir à la foi de l'Église qui n'a jamais erré » (6). Ainsi, dès le début des controverses, Habert découvrit le vice fondamental de la méthode théologique de Jansénius.

Les erreurs qu'il lui reproche.

En outre, dans son second sermon, Habert reprocha à son adversaire plusieurs « erreurs » doctrinales, telles que la nécessité de la contrition pour recevoir validement le sacrement de

(1) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 174.

(2) Dans son *Apologie de M. Jansénius*. — Hermant résume ces sermons d'après Arnauld (dans les *Mémoires*, t. I, pp. 174. 179-183, 191-195). — Feret *La faculté de théologie de Paris*, t. III, p. 184 affirme à tort que ces sermons ont été imprimés.

(3) *Apologie de M. Jansénius*, P. I, p. 7.

(4) *Ibid.*, pp. 12-13, 26.

(5) *Ibid.*, pp. 39, 41-43.

(6) *Ibid.*, p. 154.

pénitence ; la réduction de toutes les vertus à la seule charité ; la négation de volonté salvifique universelle de Dieu, de l'universalité de la rédemption, de l'existence de la grâce purement suffisante (1). Le dimanche de la Septuagésime, il affirma qu'il devrait dénoncer plus de trente propositions dangereuses. En réalité, il répéta ses attaques contre la négation de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu ; il ajouta seulement que, suivant Jansénius, la nécessité de pécher et de se damner existe pour tous ceux qui ne jouissent pas du bénéfice de la grâce efficace (2).

Il s'attaque aux personnes de P.-R.

Enfin le théologal dénonça la « cabale », l'éloignement de la communion que prêchaient les sectateurs de l'évêque d'Ypres, l'accusation qu'ils portaient contre l'Église actuelle en la supposant dans l'erreur depuis cinq cents ans. Ainsi il se fit en pleine chaire le porte-voix des rumeurs qui circulaient sur Port-Royal et qui se rattachaient à l'information sur la doctrine de Saint-Cyran.

Retentissement des sermons de Habert.

Ces trois sermons du théologal eurent un retentissement considérable. Un peu plus tard, lors de la soutenance des thèses de l'abbé de Retz, Habert affirma ouvertement que l'*Augustinus* était un livre hérétique (3). Entretemps d'autres prédicateurs se lancèrent dans la lutte. Ainsi le P. Herbodeau, S. J., prêchant le carême à Saint-André-des-Arts, appela Jansénius « un Calvin rebouilly, un Calvin recuit » (4).

Émotion des jansénistes.

Les accusations publiques que le théologal de Notre-Dame porta contre la doctrine de Jansénius, jetèrent l'alarme dans le camp janséniste. Le 1er février 1643, Saint-Cyran adressa à Arnauld sa lettre belliqueuse « *tempus tacendi et tempus loquendi* ». « Le temps de parler est arrivé, écrivait-il ; ce serait un crime de se taire... Nous ne devons plus laisser ces sermons sans répondre à tous les chefs en particulier ». Il engageait Arnauld au travail : « je ne doute nullement que Dieu ne le (Habert) punit en votre personne par quelque peine visible et très sensible » (5). Arnauld, qui se croyait l'instrument de la

(1) *Ibid.*, pp. 46-48, 67, 75 svv., 116-117.

(2) *Ibid.*, pp. 332 svv.

(3) Cf. *Apologie de M. Jansénius*, Préface, pp. 16-18.

(4) Arnauld, *Seconde apologie pour M. Jansénius*, P. II, p. 48. — Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 321 place à tort cet incident en 1644. Voir *Lettres d'Angélique Arnauld*, t. I, p. 232. Utrecht, 1742.

(5) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 183.

Providence dans la défense de la vérité, n'éprouvait pas pour donner libre cours à son naturel combattif de stimulant plus puissant que l'exhortation de son directeur. Le 6 mars 1643, la mère Angélique, écrivant à Macquet, faisait allusion à la réponse que son frère allait opposer au théologal. « Un docteur, dit-elle, a fait de si grands excès en prêchant contre ce saint évêque (Jansénius), que vous en entendrez parler bientôt ». Puis elle parlait d'un ton ironique du P. Herbodeau et du P. Petau, qui avaient taxé l'*Augustinus* de « sentine d'ignorance » :

« Il faut avoir compassion de ces pauvres religieux qui après avoir consommé leur vie dans la religion s'oublient si fort, au lieu de bien prier Dieu pour l'Église, qui en vérité en a grand besoin, étant si mal traitée de ses propres enfans. Je pense que nous ne devrions faire autre chose que de demander miséricorde à Dieu » (1).

Les prédicateurs jansénistes.

Mais les jansénistes firent encore autre chose que de demander miséricorde à Dieu : ils ripostèrent de leur mieux aux attaques de leurs ennemis. Dès 1643, leurs prédicateurs montaient en chaire pour prêcher la grâce victorieuse du Christ. Le plus célèbre d'entre eux était le P. Toussaint Desmares, de l'Oratoire (1602-1687). C'était un prédicateur spirituel, au visage recueilli et mortifié, au geste mesuré et naturel, à la voix sonore et souple. Le succès qu'il obtint fut extraordinaire. Lorsqu'il avait fini de parler, « chacun se mettait à genoux et méditait en silence la parole de Dieu qu'on venait de lui expliquer ». Il arriva même, au dire de son confrère Batterel, que « chacun restait dans sa place des heures entières à se nourrir des vérités qu'il venait d'entendre » (2).

Le P. Desmares.

Défense de l'archevêque de prêcher sur la grâce.

Ces joûtes publiques déshonoraient la chaire de vérité. L'archevêque de Paris dut s'y opposer par son mandement du 4 mars 1643. Il y défendait de traiter dans les sermons ou dans les catéchismes les questions de la grâce et « de taxer d'hérésie ou d'erreur les sentiments soutenus par des catholiques, jusqu'à ce que le Saint-Siège s'en fut déclaré » (3). Les jansénistes, prompts à reconnaître les échecs de leurs adversaires, voyaient

(1) *Lettres d'Angélique d'Arnauld*, t. I, pp. 232-233.
(2) *Mémoires*, t. I, 417. — Cf. aussi *Œuvr. d'Arn.*, t. XV, p. XIII.
(3) GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 65.

dans ce mandement un blâme implicite à l'adresse de Habert. En réalité celui-ci se sentait lui-même visé et il alla trouver le nonce. Par une interprétation équivoque du décret du 1er août 1641, Grimaldi lui donna la permission de poursuivre les attaques contre Jansénius ; car à son avis, la défense de parler des questions de la grâce visait simplement ceux qui renouvelleraient les erreurs de Baius. Rien d'étonnant dès lors que la défense de l'archevêque restât lettre morte en pratique. Aussi ce dernier, pressé par le nonce de réduire à nouveau les partis au silence, refusa-t-il ouvertement d'intervenir sous prétexte qu'il ne pouvait prendre sur lui l'odieux des mesures de l'inquisition romaine (1).

Les sermons sur la grâce sont favorables aux jansénistes.

En s'attaquant mutuellement devant le grand public, les prédicateurs suivaient un procédé qui ne pouvait conduire à un apaisement des esprits, ni donner une solution aux problèmes épineux qui se débattaient. Au contraire, les sermons jetaient dans le peuple cette question de la grâce qui n'aurait dû se traiter qu'entre théologiens. Les dames surtout, qui se piquaient volontiers de bel esprit, aimaient à donner leur opinion sur cette question. Ainsi ces sermons eurent pour résultat d'introduire dans la controverse un facteur turbulent et de favoriser la multiplication des intrigues. Sans s'en douter, Habert avait fait le jeu du parti janséniste. N'était-ce pas en effet l'objectif de Port-Royal de donner aux chrétiens une intelligence plus profonde des mystères de la grâce ? Et les jansénistes ne trouvaient-ils pas dans les sermons de Habert un prétexte heureux de traiter leurs différends théologiques en langue vulgaire ?

Attaques écrites.

La surexcitation des esprits fit qu'aux attaques de vive voix s'ajoutèrent bientôt les polémiques par écrit. Ce fut un feuillant,

Le P. Dom Pierre de Saint-Joseph.

le P. Dom Pierre de Saint-Joseph (2), qui ouvrit la discussion. D'un tempérament batailleur et très attaché à la foi de l'Église, ce religieux se laissa facilement entraîner dans la lutte contre le jansénisme. Il avait des connaissances très étendues ; mais son esprit superficiel et la précipitation qu'il mettait à composer ses nombreux ouvrages, l'empêchaient de se faire un nom parmi les théologiens.

(1) Voir plus haut, p. 130.

(2) De son nom de famille Pierre Comagère (1594-1662). Il professa la philosophie et la théologie chez les feuillants à Paris.

Décision de la faculté de théologie.

L'ouvrage du P. Pierre portait comme titre : *Defensio sancti Augustini Hipponensis adversus Augustinum Iprensem quoad auxilia gratiæ et humanam libertatem. Cum defensione sancti Thomæ Aquinatis* (1). Dès son apparition, cet ouvrage fut déconsidéré par suite d'un léger incident. L'auteur avait recherché pour son livre l'approbation d'un docteur, le P. Claude de la Haye, bénédictin. Comme la faculté de théologie avait porté défense d'écrire ou d'approuver des ouvrages concernant les questions de la grâce, de la Haye présenta à la faculté une demande pour être autorisé d'approuver le livre du P. Pierre. Le 1er octobre 1643, la faculté lui refusa cette autorisation. En même temps elle fit un décret par lequel il était défendu « à tous les théologiens de Paris de donner leur approbation à aucun livre pour ou contre Jansénius » (2).

Extrait de quelques propositions de Jansénius.

En ce même mois d'octobre, parut à Paris un petit écrit anonyme, intitulé : *Extrait de quelques propositions de Jansénius et de ses sectateurs condamnées par le concile de Trente et par les papes Pie V et Grégoire XIII.* Huit propositions y sont énumérées, auxquelles est ajoutée, respectivement après chacune d'elles, la condamnation officielle de l'Église. Voici comment elles sont énoncées (3) :

I. L'impuissance d'accomplir les commandements se trouve mesme aux justes, et qui ont receu la foy de Jésus-Christ et la charité de la justice. Tom. 3, l. 13, c. 13 (4).

Condamnation. Le concile de Trente condamne en propres termes cette proposition : quiconque dira que les commandements de Dieu sont impossibles à observer, mesme à l'homme juste et establi en grâce, qu'il soit anathème. Sess. 16, can. 18 (5).

II. Le sang et la mort de Jésus-Christ serviront nécessairement à tous ceux, pour qui il l'a versé et est mort, et [pour] celuy à qui

(1) *Parisiis, Apud Georgium Iosse, via Jacobæa, sub signo coronæ spineæ, anno 1643.* In-4. Nous ne sommes pas parvenu à retrouver cet ouvrage, d'ailleurs peu important à en juger par la place qu'il occupe dans les écrits dirigés contre l'*Augustinus*.

(2) Cf. GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 107-108.

(3) D'après la *Réponse à l'Extrait*, dont il est question plus loin. — GERBERON, *o. c.*, pp. 108-109, et DUPIN, *Hist. ecclés.*, t. II, p. 64, mentionnent à peine cet écrit.

(4) Lire : tom. 3, l. 3, c. 13.

(5) Il s'agit de la sixième session.

ils ne profiteront point, il ne l'a nullement espanché. Tom. 3, l. , c. 21 (1).

Condamnation. Le concile de Trente a fait une déclaration diamétralement opposée à cette proposition : Encore que Jésus-Christ soit mort pour tous, tous pourtant ne reçoivent pas le bénéfice de sa mort. Sess. 6, c. 3.

III. La grâce suffisante semble estre un monstre singulier de grâce, du tout inutile à la réparation, encore qu'on l'augmente jusqu'à six cents degrez de suffisance, et ne peut servir qu'à commettre le péché et augmenter la condamnation. Tom. 3, l. 3, c. 2.

Condamnation. Voicy ce que prononce le concile de Trente contre cette proposition : quiconque dira que celuy qui est tombé après le baptesme, ne recoive point le moyen de se relever, qu'il soit anathème. Sess. 6, c. 29.

Il parle généralement de tous ceux qui tombent après le baptesme et dit qu'ils peuvent se relever quoyque tous ne se relèvent pas. Il enseigne donc qu'il y a une grâce commune à tous, qui les peut relever quoy qu'ils ne le fassent pas, et qui est distincte de l'efficace, par laquelle ils se relèvent infailliblement.

IV. Aucun aide de la grâce dont l'usage est tellement mis en l'arbitre de la volonté qu'elle en puisse user et n'en point user, l'embrasser et la laisser, y consentir ou n'y point consentir, ne peut en aucune façon du monde appartenir au remède médicinal ou à la vraye grâce de Dieu. Tom. 3, liv. 2, ch. 5.

Condamnation. Cette proposition est diamétralement opposée aux déclarations du concile de Trente : quiconque dira que le franc arbitre de l'homme meu et excité de Dieu ne coopère point, consentant à Dieu qui l'excite et qui l'appelle, et qu'il ne puisse pas dissentir s'il veut, qu'il soit anathème. Sess. 6, can. (2).

V. C'est chose digne d'admiration qu'enseignent quelques-uns, que la douleur qu'une personne conçoit de ses péchez et les déteste par la crainte des peines de l'enfer, soit une suffisante disposition pour recevoir la justification. Tom. 3, l. 5, c. 33. Seguenot l'a suivy en ses nottes sur le livre de la Virginité de Sainct-Augustin pag. 114, 123, 124.

Condamnation. Cette proposition a esté condamnée par le concile de Trente. Sess. 14, c. 4. Voicy comme il parle : Pour ce qui

(1) Compleler : tom. 3, l. 3, c. 21.
(2) Can. 4.

est de la contrition imparfaite qui se nomme attrition, laquelle communément est conceue ou par la considération de la turpitude du peché... Canon 5 de la même session.

VII *(sic)*. Dieu n'eust pu créer l'homme au commencement tel qu'il naist à présent. Jans. Tom. 2, liv. 3 de statu naturæ puræ. Cap. 22.

C'est la 55e de la bulle de Pie V.

VIII. La seule absence de la foy suffit pour faire que toutes les œuvres des infidelles soient péchez. Jans. tom. 2. St. nat. corr. l. 4, c. 3.

C'est la 28e de la bulle de Pie V.

IX. Rien ne répugne à la liberté parlant généralement que la violence de cette nécessité qui opprime et contraint. Tom. 3. l. 6, c. 12.

Toute nécessité [lisez : *volonté*], bien que déterminée à une chose par telle nécessité qu'on peut dire, il est nécessaire qu'elle veuille, ne laisse pas d'estre libre. Tome 3, l. 3, c. 3.

C'est contraire aux propositions 66 et 29 condamnées par Pie V.

Cet *Extrait*, un plagiat des thèses des jésuites.

La lecture de ces quelques propositions reporte immédiatement l'esprit aux thèses des jésuites de Louvain. En fait, l'auteur anonyme de cet *Extrait* leur a emprunté toutes ses affirmations (1). Mais il en a retranché cette érudition fastidieuse qui les accompagnait dans les « thèses », et il y a choisi les propositions qui choquaient le plus violemment la conscience chrétienne ; enfin il s'est contenté de motiver sobrement ses accusations en les appuyant de décisions officielles.

L'opposition à Jansénius s'appuie sur les condamnations de Baius.

Vers la même époque parut la bulle *In eminenti*. La condamnation de l'*Augustinus* y est motivée par les constitutions de Pie V et de Grégoire XIII, dont Jansénius était accusé de reprendre pour son compte des propositions condamnées. Ce rapprochement entre les erreurs de Baius et la doctrine de Jansénius constituait une arme terrible entre les mains des antijansénistes. Mais comme le fit remarquer la faculté de théologie

(1) Voici les passages parallèles : Prop. I = Thèses, ch. II, art. XII, p. 60 ; Pr. II = Thèses, c. II, art. VI, p. 26 ; Pr. III = Thèses, ch. II, art. VIII, pp. 33-34 ; Pr. IV = Thèses, ch. II, art. XI, p. 53 ; Prop. V = Thèses, ch. II, art. XVIII, p. 84 ; Pr. VII = Thèses, ch. II, art. I, p. 10 ; Pr. VIII = Thèses ch. II, art. XV, pp. 73-74 ; Pr. IX = Thèses, ch. II, art. XI, pp. 52 suiv. A noter que l'auteur de l'*Extrait* renvoie aux mêmes passages que les thèses, et qu'il leur reprend même leurs erreurs de renvoi.

de Paris, les constitutions des papes contre Baius n'avaient jamais été reçues en France. Les adversaires de Jansénius devaient-ils donc abandonner leur argument le plus solide contre l'*Augustinus* ? Cette appréhension fit déterrer la condamnation que la Sorbonne avait portée contre Baius en 1560. Les docteurs de Paris pouvaient y voir comment leurs prédécesseurs avaient jugé de cet augustinisme outré et, soit par vénération pour leur corps soit par zèle pour la sauvegarde des traditions de la faculté, ils se mettraient plus facilement du parti opposé à Jansénius.

Publication de la censure de Baius de 1560.

La condamnation de Baius par la Sorbonne fut publiée par un certain Edmond Amiot († 1663) sous le titre : *Censure de la faculté de théologie de Paris de 1560 contre Baius* (1). Cette censure porte sur dix-huit propositions dont plusieurs sont reprises dans les constitutions de Pie V et de Grégoire XIII. Les huit premières traitent de la liberté dont l'homme jouit dans l'état de nature déchue. Selon Baius, la liberté ne requiert pas une indifférence de la volonté par rapport à son action ; seule une coaction extérieure enlève la liberté à l'homme. Mais dans ce cas, il y a compossibilité entre la liberté et une nécessité de pécher. En fait dans ses propositions, Baius affirme l'existence de cette nécessité de pécher dans l'état de nature déchue : sans la grâce, dit-il, la volonté ne saurait que pécher. Les autres propositions condamnées par la Sorbonne se rapportent au processus de la justification, à l'immaculée conception de la Vierge, au précepte d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, au mérite des actions surnaturelles.

Intervention d'un pacifiste : le prétendu Fr. Irénée.

L'opposition à l'*Augustinus* s'affirmait ainsi timidement lorsque tout à coup éclata le débat tumultueux sur le livre *De la fréquente communion*. Les esprits étaient tellement surexcités, que les plus timides commençaient à s'en effrayer outre mesure. Ils croyaient assister à la ruine du catholicisme au profit des protestants. Sous le pseudonyme de François Irénée, un auteur, resté inconnu jusqu'ici, nous a laissé les appréhensions

(1) Cette censure se retrouve dans *Mich. Baii opera*, P. II, pp. 11-12. Cologne, 1696 ; D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. II, P. I, pp. 202-204 ; t. III, P. II, pp. 50-52 ; LINSENMANN, *Michael Baius*, pp. 254-256. — Amiot est généralement considéré comme l'éditeur de cette censure. Cf. *Œuvr. d'Arn.*, t. XV, p. IX ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 109. Ce dernier dit cependant plus loin p. 169 : « Edm. Amiot ou quelque autre disciple de Molina... »

de ces personnes (1) qui étaient bien intentionnées envers les deux partis, mais qui réclamaient une paix honorable dans l'intérêt de l'Église. Toutes les discussions leur semblaient inutiles. Ainsi, selon ce « François Irénée », le débat sur la prédestination et sur la grâce est même dépourvu de fondement. Les partis affirment de part et d'autre les deux vérités fondamentales que la foi nous impose : le salut vient de Dieu seul ; la réprobation au contraire est le fruit du mauvais usage du libre arbitre. Or en dehors de ces deux propositions, les catholiques ne sont tenus, ni par la révélation de Dieu ni par les définitions de l'Église, à admettre quoi que ce soit. La manière de concilier ces deux vérités est un problème de libre discussion. Malheureusement l'auteur oubliait que, d'après les partisans de l'*Augustinus*, la doctrine de la prédestination appartient aux vérités révélées. Malgré sa bonne volonté, il fut considéré par eux comme un ennemi d'autant plus redoutable qu'il voulut leur faire abandonner la vérité en leur donnant des concessions apparentes.

Le P. J. Sirmond, S. J., publie le *Prædestinatus*.

A la fin de 1643, intervint aussi dans la polémique le P. Jacques Sirmond (1559-1651). C'était un des jésuites les plus savants de son époque. Son immense érudition en littérature chrétienne lui fournit un moyen peu ordinaire d'attaquer l'*Augustinus*. Comme historien, il voyait dans cet ouvrage une nouvelle tentative d'introduire dans l'Église l'hérésie prédestinatienne (2). Pour la réfuter, il publia un manuscrit de la bibliothèque Barberini, de Rome, dans lequel se trouvaient décrites

(1) Dans un opuscule intitulé : *Sentimens sincères et charitables sur les questions de la prédestination et de la fréquente communion à la Reyne Régente*. A Paris, 1643. — In-8.

(2) Les auteurs ne se sont pas encore mis d'accord aujourd'hui pour affirmer l'existence de l'hérésie predestinatienne. Les uns prétendent qu'elle n'a jamais existé ; d'autres la retrouvent dès le Ve siècle et la voient réapparaître au IXe. Cf. JACQUIN, *La question de la prédestination au Ve et VIe siècle*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. V, pp. 267-268. Cette divergence d'opinion est fondée sur l'idée qu'on se fait de la doctrine de S. Augustin et de l'erreur des prédestinatiens. D'après les premiers, le prédestinatianisme n'aurait jamais existé que dans l'imagination de quelques personnes, dont les unes, mal intentionnées, endossaient aux disciples de S. Augustin des erreurs qu'ils rejetaient, les autres, moins intelligentes, déduisaient cette hérésie de l'enseignement catholique du Docteur de la grâce. Les seconds au contraire estiment que le prédestinatianisme a été enseigné ex professo par quelques disciples hardis de S. Augustin. D'après plusieurs historiens, les raisons for-

l'origine de cette hérésie, sa doctrine et sa réfutation. Sirmond intitula cet écrit *Prædestinatus* (1). Dans sa préface, il attaquait vivement Jansénius parce qu'il avait nié l'existence des prédestinatiens. Ce manuscrit, dit le P. Sirmond, qui a appartenu autrefois à Hincmar de Reims et qui s'en est servi contre Gottschalk, en constitue à lui seul une preuve péremptoire. En effet, l'auteur du *Prædestinatus*, que Sirmond identifie avec Arnobe le jeune (2), atteste d'une manière évidente l'existence de cette hérésie. Elle est aussi signalée en dehors de ce manuscrit par ce même Arnobe le jeune, par saint Prosper, Fauste de Riez, Gennade, Scot Érigène, Sigebert de Gembloux. Suit le texte du manuscrit. D'abord se présente le catalogue des hérésies nées depuis Jésus-Christ jusqu'à l'époque de l'auteur, plagié pour la plus grande partie sur un livre analogue de S. Augustin. La dernière est celle des prédestinatiens. La seconde partie donne la réfutation d'un écrit qui attribue cette hérésie à S. Augustin. Enfin la troisième comporte la réfutation de cette hérésie.

Faiblesse des premières attaques.

Telles sont les premières attaques que la doctrine de Jansénius eut à subir en France. Elles manifestent comment l'opposition contre l'*Augustinus* y fut lente et indécise. Amiot et Sirmond soulèvent des problèmes qui ne regardent qu'indirectement la controverse ; le prétendu François Irénée suppose la doctrine de Jansénius orthodoxe ; Dom Pierre de Saint-Joseph

mulées par Jansénius (*Augustinus*, t. I, l. VIII, c. XXIII, c. 541 svv.) semblent conserver leur valeur pour autant qu'elles établissent l'identité de la doctrine de ces prétendus prédestinatiens du Ve siècle avec celle de S. Augustin. Cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 294, n. 3. Paris, 1912.

(1) *Prædestinatus. Prædestinatorum hæresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio. Ab auctore ante annos M.CC. conscripta, nunc autem in lucem primum edita, cura et studio Jacobi Sirmondi societatis Jesu presbyteri. Parisiis. Apud Sebastianum Cramoisy, architypographum regium, via Jacobæa, sub Ciconiis. M.D.XLIII. Cum privilegio regis.* In-12. Cette édition est reprise dans MIGNE, *Patrologia latina*, t. LIII, c. 587-672. On peut voir à son sujet H. VON SCHUBERT, *Der sogenannte Prædestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pelagianismus*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XXIV, IX B. der neuen Folge, H. 4. Leipzig, 1903. — Sur la controverse que la publication du *Prædestinatus* a suscitée en 1643, voir HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 310 ; RAPIN, *Mémoires*, t. I, p. 231 ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 111-116, 201.

(2) Cette hypothèse de Sirmond est reprise par le P. DOM G. MORIN, *Études, Textes, Découvertes*, t. I, p. 31 svv. Paris, 1913.

a un échec en Sorbonne et ne parvient pas à se faire entendre ; enfin l'*Extrait de quelques propositions* ne constitue qu'un plagiat des thèses des jésuites de Louvain. Ces attaques timides et indirectes, comparées aux discussions promptes et passionnées que provoque l'*Augustinus* à Louvain dès son apparition, manifestent encore dans les esprits de l'aversion pour ces questions de la grâce.

II

Silence prolongé des jésuites.

Depuis deux années l'*Augustinus* de Jansénius se débitait en France. Ses partisans, d'abord timides, s'affirmaient de plus en plus audacieux depuis la mort de Richelieu. Jusque là les jésuites de France s'étaient laissé faire et avaient à peine élevé quelques protestations. Ne voyaient-ils donc pas le danger que l'ouvrage de Jansénius constituait pour la foi de l'Église ? Ignoraient-ils les accusations ouvertes et blessantes qu'il portait contre les théologiens les plus célèbres de leur ordre ? Ou se séparaient-ils de leurs confrères des Pays-Bas et de Rome dans la lutte pour l'orthodoxie et dans la défense de l'honneur de la compagnie ?

Causes de ce silence

Ce silence prolongé des jésuites de France était commandé en grande partie par la prudence. On a vu plus haut que certains jésuites de Rome avaient fait à leurs confrères de Louvain une double recommandation : ils leur avaient conseillé la modération dans leurs attaques, et ils les avaient engagés à faire épouser leur cause par les docteurs séculiers et les théologiens des autres ordres religieux. Or les jésuites de Paris semblaient avoir compris l'importance et l'opportunité de ces conseils. Ils voyaient qu'une intervention trop ouverte de leur part ne pouvait contribuer en rien au succès immédiat de leurs confrères ; au contraire, elle était capable de leur susciter de nouveaux adversaires, non moins redoutables que les théologiens de Louvain. En effet le clergé séculier et l'université n'étaient-ils pas profondément indisposés à l'égard de la compagnie ? Et le nonce ne recommandait-il pas le silence sur l'*Augustinus* ? De plus, vu les préoccupations des théologiens français, les jésuites pouvaient escompter l'échec de l'ouvrage de Jansénius ; d'autant plus que Richelieu s'en montrait un adversaire décidé. Mais la publication du livre *De la fréquente communion* détrompa bientôt leurs espérances. Le parti de Port-Royal levait brusquement

la tête et prenait une attitude décidée. Les jésuites ne pouvaient plus, dès ce moment, se soustraire à la lutte.

Le P. Petau.

Ce fut le P. Denis Petau (1583-1652) qui, le premier, se déclara ouvertement l'adversaire de Jansénius. Professeur de théologie dogmatique à Paris, Petau jouissait déjà à cette époque d'une réputation bien méritée de savant. Il avait reçu une formation littéraire très soignée et, en admirateur enthousiaste des idées de la renaissance, il introduisait dans ses études théologiques l'examen de l'ancienne littérature chrétienne. Il se faisait avantageusement connaître comme littérateur, chronologiste, historien, théologien. Dans tous ses ouvrages, il montrait une érudition considérable, un esprit critique solide, une grande finesse d'observation. A ces brillantes qualités d'esprit, Petau ajoutait une piété profonde et un attachement sincère à son ordre. Sa serviabilité faisait facilement pardonner ses vivacités, dues à son tempérament nerveux et aux surexcitations de son travail excessif.

Il va prendre part à la lutte contre Jansénius.

La lutte janséniste absorba du coup l'activité de Petau. Alors qu'il s'était principalement occupé jusque là de publications de textes et de théologie positive, il se consacra désormais presqu'exclusivement à la polémique contre le parti janséniste. L'honneur de tout son ordre n'y était-il pas engagé ? Le jansénisme ne constituait-il pas une menace pour la foi de l'Église ? Jansénius n'était-il pas le vil *Armucanus,* le détracteur infâme du nom français(1)? Ces puissants motifs, joints aux exhortations de ses confrères, eurent facilement raison du P. Petau. Il se lança dans la lutte avec une ardeur étonnante pour son âge et y dépensa sans compter ses dernières forces.

Son ouvrage sur le libre arbitre.

Le premier ouvrage que Petau publie contre l'*Augustinus,* comporte deux parties distinctes. La première porte le titre : *De libero arbitrio libri tres* (2). Prouver le bien fondé de la définition traditionnelle de la liberté contre les assertions de

(1) Petau ne nomme jamais explicitement Jansénius ; il l'appelle toujours *Armacanus, novus dogmatista,* etc.

(2) *Dionysii Petavii aurelianensis e societati Jesu De libero arbitrio libri tres. Lutetiæ Parisiorum, sumptibus Sebastiani Cramoisy, architypographi regii, via Jacobæa, sub Ciconiis. M.DC.XLIII. Cum privilegio regis christianiss.* In-fol. — Cet ouvrage se retrouve très rarement à part. Il a été repris dans l'*Opus de theologicis dogmatibus,* t. III, l. III-V. Le P. Sommervogel, *Bibliothèque,* t. VI, c. 107, n'indique pas l'insertion de cet ouvrage dans l'*Op. de theol. dogm.*

Luther, de Calvin et de Jansénius, et enlever à ces « hérétiques » tous les arguments positifs sur lesquels ils s'appuient, tel est le but visé par l'auteur. Le premier livre tend à montrer que le libre arbitre doit se définir : « la faculté d'un être intelligent qui lui permet de choisir, entre plusieurs objets qui lui sont proposés, l'un de ces objets en rejetant et écartant les autres » (1). Selon Petau, cette « notion traditionnelle du libre arbitre se retrouve chez les philosophes comme chez les écrivains ecclésiastiques anciens et modernes » (2). L'erreur que les hérétiques commettent en cette matière repose sur la confusion de l'acte simplement volontaire (3) avec l'action libre. Car celle-ci, à la différence de celui-là, ne saurait procéder d'une volonté déterminée par une nécessité intérieure. S. Thomas et, à sa suite, tous les scolastiques placent parmi les opinions hérétiques celle qui prétend faire coexister la liberté et la nécessité. Notions.

Ces notions établies, Petau procède, dans son second livre, à l'examen de la doctrine de S. Augustin. Sa thèse générale revient à établir l'accord entre l'évêque d'Hippone et les autres Pères en ce qui concerne le dogme du libre arbitre (4). S. Augustin, assure-t-il, a eu sur cette matière les mêmes idées que le concile de Trente (5) : la liberté est atténuée dans l'homme par suite du péché originel, mais elle n'est point éteinte (6) ; même après la chute de l'humanité, l'homme jouit d'un état d'indifférence. Le Docteur de la grâce en effet n'a jamais reproché à ses adversaires de donner une définition défectueuse du libre Doctrine de S. Augustin.

(1) « Facultas intelligentis naturæ, quæ ex pluribus ad eligendum propositis unum asciscere potest, rejecto ac segregato altero » *o. c.*, l. I, c. VIII.

(2) *O. c.*, l. I, c. IV-XIII.

(3) Petau définit le volontaire « cujus principium est in agente singula cognoscente, in quibus versatur actio ». *Ibid.*, c. V.

(4) « De Augustino potissimum agam in hoc libro, perficiamque, Deo juvante, ut intelligant omnes, tum de liberi arbitrii natura egregie illi nobiscum et communi cum sententia convenire atque ab istorum novitate reipsa multum discrepare : tum si quid interdum offensionis inest illius in verbis, id explicatu esse facile : nec propterea secus ac Patres reliqui, et catholica ipsa doctrina continet, de humana libertate statuisse ». *O. c.*, lib. II, c. I.

(5) Sess. VI, can. 1.

(6) *O. c.*, l. II, c. II, n. 2, 7 ; c. III passim ; c. IV, n. 1. Petau ajoute (c. II, n. 2) : « Nemo catholicus diffitetur, liberum arbitrium originali peccato esse vulneratum, sauciatum, debilitatum atque vitiatum, ut loquitur Augustinus ; adeo ut per se ac sine Christi adjutorio et medecinali gratia nihil efficere boni quæat, saltem quod ad æternam felicitatem quoquo modo pertinet ».

arbitre. Il a simplement repris leur manque de distinction entre les différents états de l'humanité. De même les expressions qu'il a employées au cours de la controverse, et les arguments qu'il a opposés aux pélagiens montrent que, selon lui, la liberté subsiste même dans l'état de nature déchue (1).

Double solution.

Toutefois, dans l'ardeur de la controverse, S. Augustin a souvent parlé comme si le péché originel avait enlevé la liberté à l'homme. Petau doit en convenir, la chose étant trop manifeste (2) ; mais il ne s'en laisse point effrayer. Ses ressources philosophiques lui fournissent une double solution générale. Il veut d'abord qu'on distingue deux libertés : la première est une liberté naturelle et comporte la faculté de choisir ; la seconde est un état habituel de cette faculté. Cet état se réalise quand la volonté est exempte des liens qui l'entravent et se dirige vers le bien. Effectivement cet état de liberté ne s'obtient que par la grâce (3). Cette distinction explique comment S. Augustin n'a point revendiqué contre les hérétiques l'existence du libre arbitre, mais un de ses dons dont ceux-ci se refusaient à reconnaître la nécessité (4).

La seconde solution se résume dans les trois principes généraux suivants : 1° quand l'évêque d'Hippone s'est élevé, à la suite de S. Paul, contre la loi mosaïque, il a considéré celle-ci en elle-même, séparée de la grâce ; 2° S. Augustin a supposé la

(1) *O. c.*, l. II, c. IV. L'auteur y examine des passages du *De correptione et gratia* et du *De prædestinatione sanctorum* pour montrer que l'évêque d'Hippone a toujours employé la même expression ; et se basant sur un passage du *De libero arbitrio*, il affirme que, d'après saint Augustin, la liberté ne peut pas être considérée comme n'appartenant pas à la nature.

(2) *O. c.*, l. II, c. VII, n. 4 : « At interdum, et quidem non minus frequenter, idem sic de libero arbitrio loquitur, tanquam non natura sit inditum aliquid homini, sed adventitium Dei donum et charitatis proprium : quod cum inesset primo parenti, ejus culpa perierit ».

(3) *O. c.*, l. II, c. II, n. 8 : « Ex tot Augustini testimoniis id manifeste... colligitur liberum arbitrium dupliciter accipi, ac duos esse distinguendos status, unum naturalem et homini insitum ; alterum naturæ divinitus additum quem supernaturalem vocant. Prior est ingenita ipsa facultas, qua pro libitu potest voluntas hominis alterutrum e duobus eligere, quorum videlicet neutri necessario est affixa, ut sæpius repetere cogimur... Posterior est laudabilis, et a gratia profectus libertatis status ejusmodi, ut voluntas ad bonum et id, quod gratum est, amplectendum et eligendum possit eniti, peccati sub quo captiva tenebatur, vinculis expedita, et cupiditatis ac concupiscentiæ laqueis et illecebris explicata... »

(4) *Ibid.*, c. VIII, n. 2.

nature de l'homme dépourvue de la grâce ; 3° il faut distinguer la difficulté absolue de la difficulté morale ; la volonté ne peut surmonter la première et doit nécessairement s'en écarter ; au contraire, elle se laissera vaincre de fait par la seconde, quoiqu'elle ne soit point déterminée par elle à l'action opposée. Partant de ces trois règles générales, le P. Petau se croit en mesure de répondre à toutes les objections soulevées par l'*Augustinus*. Car il veut à tout prix enlever à son adversaire l'appui de l'autorité de S. Augustin. On constate cependant que, dans certaines interprétations, il est très embarrassé de réaliser son programme.

Doctrine des scolastiques.

Reste à écarter un dernier argument invoqué par l'évêque d'Ypres. D'après ce que celui-ci affirme, certains scolastiques soutiennent que le Saint-Esprit procède librement du Père et du Fils, et ils parlent de la liberté du Christ, l'homme-Dieu, et de celle des bienheureux au ciel. Ne s'en suit-il pas que, suivant eux, la liberté peut subsister avec la nécessité et ne doit point comporter une indifférence absolue ? Petau rejette cette manière de concevoir la liberté. A son avis, il s'agit dans les passages invoqués par Jansénius d'une liberté autre que celle qui constitue le fondement de la responsabilité morale. L'identification de ces deux concepts distincts de la liberté provient de la comparaison trop étroite qu'on veut établir entre des sujets différents. Ainsi Dieu jouit d'une double liberté : dans certains actes il est libre de vouloir telle ou telle chose, sans cependant pouvoir s'en abstenir ; d'autres actions sont voulues par lui de façon à ce qu'elles pourraient aussi ne pas être voulues (1). Ainsi encore le Christ pouvait librement vouloir tel ou tel bien et ne pouvait pas vouloir le mal ; mais le Christ était aussi en même temps Dieu et homme. Telle est, de l'avis de Petau, la doctrine des scolastiques (2).

Ouvrage du P. Petau sur le pélagianisme.

La seconde partie de l'ouvrage de Petau expose l'histoire du pélagianisme et du semipélagianisme (3). L'erreur des pélagiens

(1) *O. c.*, c. III, n. 9 : «... ut id nolle posset ; alterum quo unum aliquid definite, determinate vult Deus sic ut alterum velle nequeat ».

(2) Voici les noms des écrivains ecclésiastiques et des scolastiques, dont Petau explique la doctrine : S. Prosper, l'auteur de l'*Hypomnesticon*, S. Fulgence, Bède, S. Anselme, S. Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, Guillaume de Paris. — A la fin, Petau publie la censure portée contre Baius par la faculté de théologie de Paris en 1560.

(3) *Dionysii Petavii aurelianensis, e societate Iesv. De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia liber unus.* In-fol. — Ce livre est repris lui aussi dans l'*Opus de theologicis dogmatibus*, t. III, l. VI.

consiste dans la négation de la vraie grâce de Jésus-Christ (1). Ces hérétiques affirmaient en effet la suffisance du libre arbitre, même pour honorer Dieu et acquérir la justice chrétienne. Plus tard ils furent mis à l'étroit par les objections des catholiques. Ils se résignèrent alors à admettre certaines grâces telles que la rémission des péchés, la prédication et l'exemple du Christ, l'illumination de l'intelligence, la grâce du baptême, la vie éternelle. Cependant, selon Petau, Pélage était hérétique moins parce qu'il niait l'existence de la grâce, que parce qu'il ne voulait pas en reconnaître la nécessité. Il rejetait en effet l'existence du péché originel et détruisait toutes les conséquences qui en découlent tant pour les enfants que pour les adultes (2).

Le semipélagianisme.

La doctrine semipélagienne se résume, d'après Petau, dans les propositions suivantes : l'acte de la volonté par lequel l'homme se détermine à adhérer aux vérités révélées provient de lui-même, et la grâce de Dieu ne fait qu'aider la volonté à donner son assentiment ; la grâce du Christ est présentée à tous les hommes ; ceux-ci peuvent en user ou la rejeter d'après leur bon vouloir ; la prédestination au ciel et, conséquemment à celle-ci, la prédication de l'évangile sont basées sûr la prescience infaillible de Dieu ; Dieu ne choisit ses bienheureux que conséquemment à la prévision de leurs bonnes œuvres ; il n'accorde à personne un don spécial pour persévérer dans le bien (3). A l'encontre de ces théories semipélagiennes,

(1) *O. c.*, n. IX, Petau affirme : « neque Pelagianos errasse in definienda libertatis, arbitriique liberi natura et essentia : nec ab Augustino notatos eo nomine vel pro hæreticis accusatos, quin potius allatam ab his illius notionem probasse, tanquam ab errore alienam ; neque cætera istorum hæresi comprehensam, sed catholicæ regulæ consentaneam ». Et c. II, n. X, il continue : « Qui si propterea pelagiani sunt, quod in indifferente illo statu neque determinato naturam ponunt arbitrii liberi, pelagiani sunt antiqui Patres omnes ac theologi ; pelagianæ synodi catholicæ, maximeque omnium postrema tridentina ; pelagianus et ipse Spiritus Sanctus : qui non aliam libertatis notionem per prophetas suos, et apostolos scriptoresque canonicos ceteros, in sacris libris expressit ».

(2) *O. c.*, c. VII. — Il faut remarquer que Petau, *o. c.*, c. VI, n. 3, considère comme une erreur pélagienne l'opinion qui soutient l'existence des limbes des enfants morts sans baptême : « Proinde medius ille locus, ad quem sine baptismo morientes convolare parvuli ab nonnullis hodierne creduntur, inter pelagianas hæreses ab antiquis numeratus est, et damnatus in Carthaginiensi synodo, ut testatur Photius ». Voir la même opinion dans les *Opus de theol. dogm.*, tom. I, l. IX, c. IX, n. 9.

(3) *O. c.*, c. IV, n. 4.

S. Augustin et ses disciples, S. Prosper et Hilaire, ont soutenu que la grâce donne le vouloir *(ut faciamus, ut velimus faciat)* et qu'elle est absolument nécessaire pour que la volonté agisse effectivement bien. A leurs yeux, la grâce consiste dans une délectation qui est déposée par Dieu dans le cœur et qui agit sur l'intelligence et sur la volonté.

Petau ne peut se résigner à croire que toutes les affirmations des semipélagiens, énumérées par lui, constituent des erreurs condamnées par l'Église (1). Au contraire les semipélagiens ne lui semblent avoir été hérétiques qu'en ce seul point, qu'ils ont voulu attribuer la première grâce au mérite de la volonté humaine et non à la libéralité de Dieu. Aussi, selon Petau, n'est-il pas nécessaire de suivre S. Augustin dans toute la doctrine qu'il a opposée aux semipélagiens.

Les théologiens et ces deux ouvrages du P. Petau.

Cette dernière affirmation du P. Petau pouvait être très fondée, et elle avait déjà été soutenue avant lui par de grands théologiens. Mais, vu l'état des esprits à cette époque, elle devait exciter des récriminations. Car même en France, les docteurs de la Sorbonne avaient assez généralement enseigné jusque là que la doctrine des semipélagiens devait être rejetée intégralement, et que les affirmations, opposées par S. Augustin à cette doctrine, devaient être admises comme vérités de foi.

Quoi qu'il en soit, Petau voulut à tout prix ruiner le double fondement sur lequel reposait toute la doctrine de l'*Augustinus* : le fondement philosophique qui consistait dans une fausse notion de la liberté humaine ; le fondement historique qui n'était autre qu'une conception erronée des hérésies de Pélage et des semipélagiens. Si le P. Petau ne parvint pas à faire admettre en tout ses affirmations, il eût au moins le mérite de mettre en lumière l'importance de ces deux problèmes pour la controverse janséniste.

Les trois premiers tomes des *Dogmata theologica* et Jansénius.

La même année encore, le P. Petau revint à la charge contre l'*Augustinus*. Les trois premiers tomes de son *Opus de theologicis dogmatibus*, datés eux aussi de 1643 et publiés au com-

(1) C. VII, n. 5 : « Nunc illud admonemus non omnia illorum dogmata pro hæreticis damnata fuisse : præsertim quod ad prædestinationem attinet. Sed ea solum, vel potissimum, quæ de gratiæ merito et initio justificationis propriis parto, ac naturalibus viribus asserebant ». Et plus loin, c. X, n. 9 : « Semipelagianorum error totus in eo consistit, quod primam gratiam quocumque obtineri voluntatis humanæ merito putarunt ».

mencement de 1644, contiennent en effet plusieurs thèses dirigées contre les *Armacanos*. Ainsi les trois livres sur le libre arbitre et celui sur l'histoire du pélagianisme dont il a été question, y sont insérés au troisième tome ; au tome premier est ajouté tout un livre, le dixième, dans le but exclusif de combattre les idées de Jansénius sur la grâce et sur la prédestination.

Tom. I, l. IX : Tendance augustinienne.

Toutefois, chose curieuse et à peine explicable, ce même tome premier renferme un autre traité sur les mêmes problèmes, dont les conclusions ne s'accordent pas en tout avec les affirmations que Petau va opposer à l'*Augustinus*. Ce traité se retrouve au livre IX, et paraît avoir été composé avant que l'auteur n'eût connaissance de l'ouvrage de Jansénius ou ne l'eût examiné de près pour le réfuter (1). Petau y parle avec beaucoup d'éloges du Docteur de la grâce ; il accorde une autorité absolue et péremptoire à sa doctrine sur la grâce (2) ; à sa suite, il expose la théorie de la prédestination absolue et antérieure à la prévision des mérites (3) ; il adopte les idées de S. Augustin sur les enfants morts sans baptême (4) ; il soutient l'efficacité infaillible de la grâce, l'existence du don de persévérance (5), etc.

Rétractations du l. X.

Mais Petau peut-il appuyer ainsi de son autorité, au moins

(1) Dans un article intitulé : *L'influence de la controverse janséniste sur le premier tome des Dogmata theologica du P. Petau*, publié dans les *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, t. II, pp. 340-350, nous avons relevé les principales oppositions qui existent entre les livres IX et X de ce tome. Nous y avons rapporté aussi les affirmations, parfois fantaisistes, auxquelles certains auteurs ont eu recours pour expliquer ce changement.

(2) *Opus de theol. dogm.*, t. I, l. IX, c. VI, n. 1. « Cum de gratia, vel electione, ac prædestinatione disputandum est, minor haberi solet antiquorum patrum ratio, qui ante pelagianam ortam hæresim extiterunt, quam eorum qui postea sunt secuti. Latinorum vero multo major quam Græcorum etiam hæresi illa posteriorum... Omnium vero Latinorum, quorum in hac controversia majorem dixi auctoritatem esse, princeps est consensu theologorum Augustinus ; cujus de gratiæ sententia quotquot deinde consecuti sunt patres ac doctores, tum vero romanæ Ecclesiæ præsules, præsulumque conventus aliorum, ratam et catholicam esse judicarunt ; ut hoc satis magnum putarent argumentum, quod ab Augustino positum ac decretum esse constaret ».

(3) *Ibid.*, l. IX, c. VI, c. VII, n. 9, c. XV, n. 2.

(4) *Ibid.*, l. IX, c. IX, n. 9.

(5) *Ibid.*, l. IX, c. IX, n. 5 ; c. XII, n. 5-7 ; c. VII, n. 2, 6 ; c. XV, n. 3. Dans ces passages Petau s'explique sur la connexion étroite qui existe entre la prédestination et la grâce, sur l'infaillibilité de la grâce efficace, sur le don de persévérance.

apparemment, les adversaires de son ordre ? Il ne peut s'y résigner. Au livre X du même tome, il commence par diminuer l'autorité de S. Augustin dans le but manifeste de pouvoir établir d'ailleurs les théories de ses confrères, attaquées par Jansénius (1). De même, pour prouver que la prédestination au ciel est dépendante de la prescience divine, il invoque la tradition des Pères grecs et celle des Pères latins antérieurs à S. Augustin, auxquels il ne reconnaît, dans son livre précédent, qu'une faible autorité en cette matière (2). Il rejette les arguments invoqués par l'évêque d'Hippone pour établir la prédestination absolue et antérieure à la prescience divine, et il tâche d'adoucir cette doctrine telle qu'elle a été proposée par ce Docteur (3). Il soutient l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et de la rédemption du Christ en s'appuyant surtout sur la tradition grecque et sur la tradition latine, antérieure à S. Augustin. Pour ce qui concerne la grâce, Petau affirme qu'il n'y a pas de distinction essentielle entre la grâce efficace et la grâce suffisante (4) ; selon lui, seule la coopération ou la non-coopération de la volonté à la grâce fait qu'elle est efficace ou simplement suffisante. De plus, puisque Dieu veut sauver tous les hommes autant que leur salut peut dépendre de lui, il leur donne à tous indistinctement des grâces suffisantes. Il dépend donc unique-

(1) *Ibid.*, l. X, c. I, n. 1. Petau commence par dire que, dans la question de la prédestination, l'autorité de S. Augustin n'a jamais constitué un argument : « neque pro aliquo præjudicio ad hanc controversiam credita est auctoritas Augustini ». Sa doctrine *peut* cependant encore se défendre : « Atque etiam hodie summa cum doctrinæ et pietatis commendatione defenditur. Sed si quis ita tueri illam instituit, ut contrariam tanquam falsam ac scripturis adversam, repudiandam damnandamque censeat, magnopere is errat, ac plurimorum, qui hanc anteponunt alteri, theologorum consensione refellitur ». Et dans le *De Incarnatione*, l. XIII, c. IX, publié en 1650, Petau avoue que S. Augustin a enseigné la doctrine telle qu'il a exposée dans son *De Deo*, l. IX, et que plusieurs auteurs l'ont reprise ; puis il ajoute « neque tamen aut illius auctoritas aut illorum consensus... a contraria sequenda tuendave retardavit insignes aliquot pietate ac doctrina theologos, quorum tantum valuit exemplum, ut hoc tempore communiter ac promiscue adhibeatur in scholis ».

(2) *De Deo*, l. X, c. III.

(3) Petau y rejette l'interprétation que donna S. Augustin du passage de l'épître de S. Paul aux Romains, c. IX, v. 21 (cf. l. X, c. I, n. 8) ; il adoucit la doctrine sur la prédestination absolue (voir c. V), sur l'universalité de la rédemption (c. V, n. 5), sur l'universalité de la grâce (c. X), etc.

(4) C. XVI, n. 1, pp. 166-167. « Ea (divisio) non est generis in species ; sed ejusdem speciei secundum accidens divisio ».

ment de la bonne volonté de l'homme de poursuivre l'œuvre de son salut à l'aide de ces grâces suffisantes. Enfin Petau s'attaque à la conception de Jansénius sur l'essence et le but de la loi mosaïque. Considérée en elle-même, cette loi était sainte et bonne ; en fait, elle augmentait les péchés à cause de la malice des juifs. Cependant Dieu n'avait pas pour but, en donnant sa loi, d'augmenter le nombre des péchés. Au contraire il aurait voulu en éloigner les hommes par la crainte du châtiment et par la promesse de la récompense. Mais comme les juifs s'enorgueillisaient de la loi comme de leurs propres mérites, Dieu les a aveuglés et endurcis par mode de punition.

Méthode de Petau dans sa réfutation de l'*Augustinus*.

Telle est la doctrine que Petau oppose aux « affirmations audacieuses » de l'*Augustinus*. Pour l'établir, il ne s'arrête pas exclusivement à l'examen de S. Augustin. Au contraire, pour prouver sa théorie de la prédestination et les dogmes de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et de l'universalité de la rédemption, il lui oppose, comme il a été dit, l'Écriture sainte et la tradition anté-augustinienne, ou ce qu'un adversaire de S. Augustin, Vincent de Lérins, avait appelé autrefois *antiquitatem et consensionem*. Quant à la grâce suffisante, il réfute Jansénius en ramenant sa doctrine à celle de Huss et de Wiclef et en lui objectant les décrets du concile de Trente. L'enseignement de S. Augustin y est interprété conformément aux définitions de ce concile. Enfin Petau éclaire la théorie de l'évêque d'Hippone sur la loi mosaïque par les paroles de l'Écriture sainte et des autres Pères de l'Église. Ainsi donc, dans la plupart des cas, la doctrine de S. Augustin n'est plus chez Petau la norme d'interprétation pour celle des autres Pères et pour la foi de l'Église, mais elle devient une théorie plus ou moins obscure qui doit être éclairée par l'enseignement de l'Écriture et par la tradition antérieure.

Accueil fait à ses ouvrages.

Ces publications du P. Petau visaient exclusivement les théologiens. Malgré l'érudition immense qui y était étalée, elles furent très froidement accueillies. Les jansénistes s'en indignèrent parce que l'auteur y abandonnait ouvertement l'autorité de S. Augustin ; ils l'accusèrent d'un manque de sincérité scientifique et d'un attachement trop aveugle aux intérêts de sa compagnie, parce que, à leurs yeux, il s'était mis en contradiction avec lui-même dans ses livres IX et X de ses « *Dogmes théologiques* ». Quant aux autres théologiens, ils n'étaient pas

encore faits à ces études de théologie positive. Les docteurs de Sorbonne considéraient avec trop de hauteur les jésuites et évitaient de faire de la réclame pour un professeur de la compagnie. Ainsi il se faisait que les *Dogmes théologiques* restaient en librairie, au grand désespoir de l'éditeur Cramoisy.

III

Ant. Arnauld.

A l'époque où l'*Augustinus* commençait à rencontrer une opposition ouverte de la part de quelques théologiens, le parti de Port-Royal comptait parmi ses partisans un jeune docteur qui allait, presque à lui seul, tenir tête aux formidables assauts des ennemis du jansénisme. C'était le frère cadet des sœurs Arnauld de Port-Royal, l'auteur célèbre du livre *De la fréquente communion :* Antoine Arnauld (1). D'un extérieur négligé et timide, Arnauld n'avait pas l'air assez bien fait pour s'attirer les sympathies, ni les manières assez affables pour réussir dans les salons. Mais l'importance de sa famille dans le parti de Port-Royal, ses relations avec Saint-Cyran, ses qualités naturelles d'écrivain, ses vastes connaissances de l'histoire et de la théologie lui donnaient sur les siens un ascendant incomparable et lui assuraient, dans le monde des dévots comme dans celui des théologiens du parti, un empire incontesté. En fait, Antoine Arnauld représente le type le plus parfait du polémiste janséniste. D'un tempérament ardent, combattif et opiniâtre, comme

(1) Ant. Arnauld (1612-1694) était « docteur de la maison et société de Sorbonne ». En 1656, il fut condamné par la faculté de théologie de Paris. Ses nombreux ouvrages ont été réunis par l'abbé Du Pac de Bellegarde : *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne,* 43 v. in-4°. Paris et Lausanne, 1775-1783. — Le tome XLIX de cette même collection comprend la *Vie de Messire Antoine Arnauld* composée par Noël de Larrière (1783). Cette biographie a été publiée aussi, la même année, en deux volumes in-8. Pour la biographie d'Arnauld on peut encore consulter [Quesnel], *Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de M. Arnauld, ci-devant imprimée sous le titre de question curieuse,* etc. Cologne, 1695 ; *Recueil de plusieurs pièces concernant l'origine, la vie et la mort du M. Arnauld, docteur de Sorbonne.* Liège, 1697 ; Fontaine, *Mémoires,* t. I, pp. 127 et svv. ; Besoigne, *Hist. de P.-R.,* t. V, pp. 337-591, t. VI, pp. 3-193 ; Clémencet, *Hist. gén. de P.-R.,* t. II, pp. 358 svv. ; Reuchlin, *Geschichte von Port-Royal,* t. I, pp. 206 svv. Hambourg, 1839 ; Sainte-Beuve, *Port-Royal,* t. II, pp. 11 svv. ; Feret, *La faculté de théologie de Paris,* t. IV, pp. 248-278.

tous ceux de sa famille, il avait un enthousiasme exubérant pour la cause de Port-Royal. Plus que tous les autres membres de son parti, il était convaincu que la Providence lui avait réservé une mission dans le rétablissement de la vérité et dans l'assainissement des mœurs. Tout son entourage, Saint-Cyran le premier (1), lui mettait constamment ce rôle devant les yeux. Ainsi il en arrivait facilement à identifier sa cause avec celle de Dieu et de l'Église.

Sa propagande pour la doctrine de S. Augustin en 1641.

Lorsqu'il n'était encore qu'étudiant en théologie, Arnauld, on se le rappelle, avait soutenu des thèses que l'*Augustinus* allaient plus tard livrer au public. En 1641, il avait adressé une lettre au professeur Hallier pour l'engager à suivre l'opinion de S. Augustin dans son cours sur la grâce (2). Son conseil mérite d'être remarqué. Voici ses propres paroles :

« Il ne suffit pas de dire que nos opinions ne sont pas contraires aux Pères, et de les appuyer même de quelques-uns de leurs passages ; mais on est obligé, pour satisfaire à ce que Dieu demande de nous, de faire en sorte que l'autorité précède la raison, c'est-à-dire que la lecture des Pères et des conciles forme nos opinions que nous pouvons après fortifier par le raisonnement, et non pas que le raisonnement les forme et qu'après cela nous ne consultions les Pères que pour les faire servir d'appui et de confirmation aux sentiments auxquels nous nous sommes déjà déterminés de nous-mêmes ».

En 1642.

En 1642 une nouvelle occasion s'était présentée à Arnauld d'intervenir en faveur des idées augustiniennes. De la Mothe le Vayer (1588-1672), magistrat en vue mais étranger à la théologie, avait publié cette année-là un ouvrage sur la vertu des païens (3). Le sujet était délicat, et la sympathie pour l'humanité naturelle à tout homme avait poussé insensiblement l'auteur à admettre sur cette matière les conclusions les plus indulgentes. Par le fait même il avait rejeté la doctrine de S. Augustin et avait fait des concessions, au moins apparentes, au pélagia-

(1) Voir les lettres qu'il adressa à Arnauld, dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. I, pp. 17-21. Voir aussi RAPIN, *Hist. du jans.*, p. 429.

(2) *Œuvr. d'Arn.*, t. I, pp. 31-33.

(3) Intitulé : *De la Vertu des païens*. Paris, 1642. — CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, pp. 316-323. Paris, 1912, donne une analyse détaillée de cet ouvrage. — Cf. aussi HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 146-149.

nisme (1). Arnauld s'en était indigné, et seule la crainte de Richelieu avait pu l'empêcher de s'élever publiquement contre la doctrine de cet écrivain (2).

Le parti de P.-R. avant les controverses sur la grâce.

Jusqu'à la fin de 1642, cette même crainte du ministre omnipotent avait paralysé les jansénistes. Mais Richelieu n'avait pas arrêté efficacement le mouvement janséniste. Ses mesures de rigueur n'avaient pas opéré la conversion des esprits ; au contraire, elles n'avaient servi qu'à fortifier les idées de Saint-Cyran en voulant les comprimer trop violemment. Les causes qui avaient favorisé la prédication du directeur de Port-Royal, n'avaient subi aucune atteinte et continuaient d'exercer leur action. Aussi à la mort du premier ministre, une réaction formidable se produisit. Le parti janséniste se révéla tout à coup plus puissant que personne ne l'avait supposé jusque là. Dans toutes les classes de la société et dans tous les corps constitués se déclarèrent des partisans résolus de Port-Royal. L'effet fut frappant. Saint-Cyran sort de prison et est exalté par les siens comme un martyr ; Arnauld est reçu docteur en Sorbonne ; des prédicateurs habiles et entraînants exaltent la doctrine de S. Augustin et de son commentateur Jansénius ; la bulle *In eminenti* est soumise à une critique captieuse ; la doctrine de Saint-Cyran sur la pratique religieuse est répandue dans le public par le livre *De la fréquente communion* ; les évêques et l'université se prononcent en faveur d'Arnauld ; la doctrine morale de certains jésuites est diffamée. Le pouvoir civil assistait impuissant ou indifférent à ces graves événements. Pour se maintenir à la place de premier ministre, Mazarin avait besoin de la bienveillance de tous les partis et devait tolérer dans une

(1) Comme tous les théologiens improvisés, cet auteur a des imprécisions de langage impardonnables. Au point de vue doctrinal, il établit l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et celle de la grâce suffisante indistinctement donnée à tous ; il réduit au minimum les conditions nécessaires pour arriver au salut et ainsi, en fait, il n'exige pas la foi au Christ médiateur. Il n'est pas douteux que plusieurs de ses affirmations s'opposent formellement à l'enseignement de S. Augustin. D'ailleurs il recourt généralement à des arguments qui se trouvent en dehors de la tradition augustinienne. Ainsi il présente sous une fausse lumière l'histoire du problème. — Caperan, *o. c.*, lui aussi n'accorde guère beaucoup de considération au courant augustinien ; il insiste de préférence sur les auteurs qui l'ont combattu ou lui ont été au moins indifférents.

(2) Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 146-149. — Arnauld lui opposa cependant une réponse qui ne fut publiée qu'en 1701. Voir Caperan, *o. c.*, pp. 327 svv.

certaine mesure les manifestations contre l'absolutisme de son prédécesseur.

Il faut rappeler ces circonstances favorables dans lesquelles la controverse sur l'*Augustinus* s'ouvrit pour les jansénistes. Elles expliquent en grande partie comment cet ouvrage, réprouvé par Rome dès cette époque, a pu triompher des esprits grâce à la puissance extraordinaire du parti qui le soutenait.

Mandement d'Oct. de Bellegarde.

Le premier écrit qui parut en France en faveur de l'*Augustinus*, fut un mandement doctrinal adressé par l'archevêque de Sens, Octave de Bellegarde (1587-1646), aux membres de son clergé (1). Ce prélat faible et inconstant s'était autrefois mis du côté de Saint-Cyran à la suite d'une brouille avec l'évêque de Langres, Sébastien Zamet. Sensible aux flatteries, il s'était laissé décider à publier un écrit, vraisemblablement composé par Arnauld (2) et qui devait servir de réponse provisoire aux sermons de Habert (3).

Son mandement combat vivement ceux qui préconisent la morale relâchée et donne des instructions au clergé sur la doctrine de la grâce. Il reprend d'abord les éloges décernés par les papes à S. Augustin et qui se retrouvent dans l'*Augustinus*. Puis, à en juger par les extraits qu'en donne Arnauld (4), il établit la doctrine de la prédestination, de la nécessité et de l'efficacité de la grâce, d'après les sentiments de l'évêque d'Hippone. Toute cette seconde partie d'ailleurs se compose exclusivement d'extraits des œuvres de ce Docteur.

Considéré en lui-même, ce mandement n'a pas une valeur

(1) Il est intitulé : *Sanctus Augustinus per seipsum docens catholicos et vincens Pelagianos. Parisiis, apud Ant. Vitré, 1643.* Il a été imprimé in-4 et in-16.

(2) Arnauld avait composé un écrit analogue dès 1641. Voici en effet, ce qu'il écrivit à Saint-Cyran, en septembre de cette année : « Je vous envoie deux cahiers. L'on traduira les passages ; j'attends votre jugement sur cette manière dont je me suis servi à exposer la doctrine de saint Augustin par maximes. Il me semble que cela l'éclaircira beaucoup et que cela embarrassera même ceux qui voudront y répondre » *Œuvr. d'Arn.*, t. I, p. 22. Vu les relations que l'archevêque de Sens avait à cette époque avec les partisans de Port-Royal, vu aussi la réclame que les jansénistes ont fait en faveur de ce mandement, il semble plus que probable que de Bellegarde n'a guère fait que prêter son nom à cet écrit d'Arnauld.

(3) Cf. la lettre « *tempus tacendi et tempus loquendi* » envoyée par Saint-Cyran à Arnauld. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 183-185.

(4) Dans la *Seconde Apologie pour M. Jansénius*, P. II, pp. 188-189. Paris, 1645.

marquante. Mais il consacre la méthode théologique adoptée par Jansénius et les principales théories de cet auteur. Ce sera un motif pour les jansénistes, en quête de protecteurs puissants, de le rappeler et de se couvrir de son autorité.

Réponse d'Arnauld au prétendu Fr. Irénée.

Mais la lutte au sujet de l'*Augustinus* ne commence, pour les jansénistes comme pour leurs adversaires, qu'au commencement de 1644. A partir de cette date, Arnauld est en scène pour refouler les attaques qui commencent à se multiplier. Dans un premier écrit, publié sous forme de lettre anonyme (1), il repousse les avances offertes par le pseudonyme François Irénée. A son avis, on ne peut pas exagérer les maux de l'Église, même dans le but louable de faire la paix. L'Église seule peut faire cette paix, et encore est-elle tenue par la vérité. Or pour ce qui concerne le problème de la prédestination, le prétendu Irénée a tort de soutenir que Dieu n'a rien révélé à ce sujet. S. Paul et, après lui, S. Augustin n'en ont-ils pas parlé et l'Église n'a-t-elle pas défini leur doctrine, surtout au concile de Valence ? Voici donc comment se pose, suivant Arnauld, la question débattue : peut-on combattre, voire même abandonner, la doctrine de S. Augustin qui a été officiellement reconnue et approuvée par les papes et par les conciles (2), et dont Jansénius a donné une interprétation fidèle ?

Cette manière d'envisager la controverse telle que l'indique ici Arnauld, reporte immédiatement l'esprit vers le *liber proœmialis* de l'*Augustinus*. Elle réduit le problème à résoudre à une simple question de fait. Or, les polémistes jansénistes ne cessent de rappeler la nécessité de cette méthode. La *Responce à l'Extraict de quelques propositions* (3), composée par un auteur anonyme qui est resté inconnu jusqu'ici, débute par la même considération. Les sectateurs de Jansénius, y est-il dit,

Réponse à l'*Extrait de quelques propositions*.

(1) *Lettre d'un docteur en théologie à un de ses amis sur un livre intitulé : Sentimens sincères et charitables sur les questions de la prédestination et de la fréquente communion, par François Irénée*. Dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. XXVIII, pp. 461-492. — Sur cet ouvrage cf. GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 151-152 ; HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 318.

(2) Arnauld insiste surtout sur les décisions du troisième concile de Valence, célébré en 855. Mais les décisions doctrinales de ce concile requièrent des réserves.

(3) Voici le titre complet de cet écrit : *Responce à un escrit qui porte pour titre l'Extrait de quelques propositions de Jansénius et de ses sectateurs, condamnées par le concile de Trente et les papes Pie V et Grégoire XIII. M.DC.XLIV.* In-8. — Cf. GERBERON, *o. c.*, t. I, p. 154.

prétendent soutenir la doctrine de S. Augustin et non celle de l'évêque d'Ypres ; car celui-ci a affirmé le premier qu'il ne s'agit dans cette matière que d'une question de fait (1).

Il faut donc « que les ennemis de Monsieur d'Ipre se résolvent à représenter fidellement la véritable doctrine de S. Augustin, non par deux ou trois passages obscurs, appuyez de leur raisonnement et d'une philosophie toute humaine ; mais par l'esprit qui est respandu dans tous les ouvrages de ce saint Docteur et par une multitude de textes pour les moins aussi grande et aussi pressente que celle qu'ils voient dans le livre qu'ils attaquent » (2).

Mais que répond cet auteur aux propositions dénoncées par son adversaire ? Toute sa critique est basée sur le postulat fondamental de l'absolue vérité de la doctrine de S. Augustin. Pour justifier les quatre premières propositions, il se borne à interpréter dans un sens augustinien les canons du concile de Trente qui leur sont opposés (3). La cinquième proposition lui semble mal traduire la pensée de Jansénius ; celui-ci, dit-il, a simplement soutenu que la crainte *seule* est une disposition *insuffisante* pour obtenir la rémission des péchés, même dans le sacrement de pénitence (4). Enfin les trois dernières propositions que Pie V et Grégoire XIII ont condamnées dans Baius, ne sont défendues par Jansénius qu'en tant qu'elles sont enseignées par S. Augustin. Ce qui n'a en soi rien de choquant, puisque ces papes n'ont condamné que très vaguement les propositions de Baius. De plus la proposition VII ne se rencontre pas chez Baius dans le même sens que dans l'*Augustinus*.

Critique janséniste de la censure de Baius, de 1560.

Cette réponse trahit visiblement l'embarras que cause aux jansénistes le rapprochement de la doctrine de Jansénius avec les propositions de Baius, condamnées par les papes. Mais on ne fait pas seulement valoir contre l'*Augustinus* des constitutions romaines. En France, on s'en souvient, on fait surtout état d'une censure portée par la faculté de théologie de Paris

(1) L'auteur renvoie à l'*Augustinus*, t. II, lib. proœm., c. XXIX.

(2) P. 11. — L'auteur, *o. c.*, p. 14, fait surtout état d'une déclaration que le pape Urbain VIII aurait faite à Sinnich et d'après laquelle l'Église n'a jamais condamné une proposition soutenue par S. Augustin. Cf. GERBERON, *o. c.*, t. I, p. 91.

(3) *O. c.*, t. I, pp. 15-33.

(4) *Ibid.*, pp. 33-35.

contre Baius. Cette censure n'embarrasse pas moins les partisans de Jansénius. Ils voient trop clairement qu'elle est capable de créer des malentendus, et qu'elle doit finir par entraîner contre eux les docteurs de la faculté. Pour parer ce coup fatal, Arnauld la soumet à une critique détaillée ; dans un écrit anonyme (1), il accumule contre elle des raisons, les unes plus subtiles que les autres, qui en démontrent, selon lui, la non-authenticité et la nullité. Qui répand cette censure, se demande-t-il ? Ne sont-ce pas les ennemis déclarés de la faculté de théologie, qui se moquent de ses décisions quand elles sont à leur désavantage ? Ne sont-ce pas ses détracteurs qui s'efforcent de la discréditer, même dans le cas présent, en falsifiant sa censure et en y insérant les noms de Baius et de Hessels ? Quant à la censure considérée en elle-même, quelle valeur peut-on lui attribuer ? Elle a été portée le jour d'une assemblée extraordinaire, sur une simple accusation et sans examen de la provenance des propositions ni de leur sens. Ajoutez les contradictions et les affirmations téméraires qui s'y rencontrent. La quatrième proposition s'oppose à la septième (2), et la quinzième à la huitième (3) ; l'opinion qui nie l'immaculée conception de la Vierge y est taxée d'hérétique, alors que le Saint-Siège n'a encore rien décidé en cette matière ; enfin le concept de la liberté, tel qu'il est proposé par S. Thomas et Duns Scot, s'y trouve condamné ; car ceux-ci soutiennent que le Saint-Esprit procède librement du Père et du Fils ; conséquemment, selon eux, il est possible que la liberté coexiste avec la nécessité naturelle.

Fromond justifie le concept janséniste de la liberté.

Cette conception de la liberté coexistant avec une nécessité intérieure est ce qui avait, dès l'abord, choqué le plus la conscience des théologiens. Habert, Petau, Deschamps et tous les

(1) Intitulé : *Considérations sur la censure de la faculté de Paris de 1560.* Dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. XVI, pp. 25 svv. — Cf. GERBERON, *o. c.*, t. I, pp. 169-170.

(2) La quatrième proposition s'énonce comme suit : « Liberum arbitrium ex se non potest nisi peccare : et omne opus liberi arbitrii sibi admissi est peccatum mortale aut veniale ». La septième : « Liberum arbitrium hominis non potest absque speciali gratia Dei vitare peccatum : unde fit, ut omne opus hominis pure infidelis sit peccatum ».

(3) La quinzième proposition dit : « Homo necessario peccat etiam damnabiliter in aliqua specie peccati ; et actus in quem necessario fertur est illi peccatum : quare ut libere feratur in actum, non est condicio necessaria ad peccandum ». Et la huitième : « Liberum arbitrium libere vult quicquid sponte, seu voluntate vult : ita ut quod libere vult, idem necessario velit ».

adversaires de l'*Augustinus* y avaient vu une doctrine calviniste. Mais les jansénistes ne lâchèrent pas, et ne pouvaient pas lâcher cette opinion ; car elle constituait le fondement philosophique de tout leur système sur la nécessité et l'efficacité de la grâce. En 1644, paraît à Paris un écrit anonyme, sous forme de lettre, qui porte le titre bouffon de *Chrysippus, sive de libero arbitrio. Epistola circularis ad philosophos peripateticos* (1). Le style mordant, souple et imagé dans lequel cette lettre est écrite, révèle immédiatement aux lecteurs sagaces sa provenance; on prononce le nom de son auteur : Lib. Fromond, l'éditeur de l'*Augustinus*. D'après son introduction, celui-ci s'adresse à ceux qui sont de mauvais théologiens sans être même de bons philosophes, qui se vantent de donner la doctrine d'Aristote, alors qu'ils ne l'ont pas même comprise (2). En fait, il s'attaque surtout au P. Petau. Il s'efforce de solutionner le problème de la liberté par des arguments historiques et psychologiques. A ce qu'il assure, la liberté existe, suivant tous les philosophes et tous les théologiens (3), en ce sens que la volonté se meut elle-même. Elle ne requiert nullement un équilibre de la volonté qui permette de choisir entre deux actions (4). Cette explication implique une contradiction et elle est psychologiquement insoutenable. La volonté en effet est affectée par une inclination naturelle, qui découle notamment de la nature de la faculté et qui la pousse à choisir ce qui lui apparaît le meilleur. Comme l'ont soutenu tous les grands scolastiques, cette inclination qui nécessite la faculté, ne répugne pas à la liberté.

(1) Anno M.DC.XLIV. In-8.

(2) « Non Aristoteles in vobis loquitur, dit Fromond à ses adversaires, sed vos in Aristotele et singuli, assumpta ejus persona, facitis eum quidquid animo vestro et imaginationi collibitum garrire ». *O. c.*, p. 3.

(3) L'auteur cite surtout Aristote (pp. 6, 11, 18, etc.), S. Thomas (pp. 6, 11, 13, 38, 46, etc.), Scot, S. Anselme, S. Bernard, Henri de Gand, Bellarmin. A ses yeux, Suarez est le type du « mauvais philosophe ».

(4) Cet équilibre de la volonté pourrait s'obtenir, d'après Fromond, de deux manières : 1° quand les causes extérieures et intérieures qui agissent sur la volonté se neutralisent et se tiennent elles-mêmes en équilibre ; 2° quand nonobstant la rupture de l'équilibre entre ces causes, la volonté peut encore également se mouvoir dans l'un ou dans l'autre sens. Or, répond Fromond, « primo, ad liberum actum voluntatis non est necesse, ut eodem momento quo voluntas eum elicit, duobus utrimque judiciis suspensa sit. Secundo licet suspensa esset, necessario tamen sequitur judicium de eo quod majus est et eminet ». Cf. *O. c.*, pp. 42, 46 et svv.

M. de Barcos.

Pour ne laisser sans réponse aucune des attaques de leurs adversaires, il ne restait plus aux jansénistes qu'à écarter l'objection que le P. Jac. Sirmond avait tirée contre eux de son énigmatique *Prædestinatus*. La réponse ne se fit pas attendre. Mais comme la plupart des écrits qui avaient paru jusque là, elle ne portait pas le nom de son auteur (1). Les historiens l'ont assez généralement attribuée à un neveu de Saint-Cyran, Martin de Barcos (1600-1673). Celui-ci avait, étant jeune, étudié à Louvain sous Jansénius, qui le jugeait déjà un peu pénible et lent à se débrouiller. Ses études opiniâtres ne parvinrent jamais à triompher complètement de cette difficulté première ; il lui manqua toujours ce feu et cette vivacité que possédaient les jansénistes combattifs : aussi ne fut-il jamais un grand polémiste, et il alla même jusqu'à condamner des discussions qui lui semblaient oiseuses et déroutantes pour les esprits (2).

Son opinion sur le *Prædestinatus*.

Sa critique du *Prædestinatus* manifeste cependant chez lui un jugement solide et une connaissance approfondie de la doctrine augustinienne. Selon lui, cet ouvrage est une supercherie d'un semipélagien. Par conséquent loin de prouver l'existence de l'hérésie prédestinatienne, il constitue un argument décisif en faveur de l'opinion qui la rejette (3). Son origine semipélagienne se prouve facilement : il interprète l'Écriture sainte comme les semipélagiens ; comme eux, il parle de la prédestination, des actions des infidèles, de la concupiscence, de la grâce ; il fausse l'Écriture et répète les objections semipéla-

(1) *Prædestinatus : seu prædestinatorum hæresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio. Ab auctore ante annos MCC conscripta nunc autem in lucem primum edita, cura et studio Iacobi Sirmondi societatis Iesv presbyteri. Cui subjuncta est ejusdem libri censvra : in qua ostenditur nullam fuisse unquam prædestinatorum hæresim. Auctore Avvræo, theologiæ doctore sorbonnico. Anno M.DC.XLV.* In-8. — Cet ouvrage parut au mois de janvier. A la fin de l'année précédente, la censure avait déjà paru en français, sous le titre : *Censure d'un livre que le P. Iac. Sirmond a faict imprimer sur un vieil manuscript, et qu'il a intitulé, Prædestinatus. Par le sieur Avvray, docteur en théologie. M.DC.XLIV.* In-8. — Au sujet de cet ouvrage Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 310 ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 111-116. — Le P. Rapin, *Mémoires*, t. I, pp. 233, semble ignorer la réfutation de l'ouvrage du P. Sirmond.

(2) Cf. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. II, pp. 215-220.

(3) De Barcos résume ainsi sa thèse : « Librum istum erroribus, hæresibus, mendaciis, fœda ignorantia, absurditatibusque plenum, haud idoneum exstitisse non dicam qui judex constituatur, sed qui in re ulla vel minima testimonium perhibere possit ». *O. c.*, p. 5.

giennes contre la prédestination absolue et antérieure à la prévision des mérites. Toutes ces assertions sont établies au moyen de nombreux textes, tirés des auteurs contemporains de la lutte semipélagienne. De l'origine semipélagienne du *Prædestinatus*, de Barcos tire une double conclusion : la première, que l'hérésie prédestinatienne n'a jamais existé ; la seconde, que cette prétendue hérésie n'est autre chose que la doctrine de S. Augustin, que d'aucuns voulaient rejeter parce qu'ils partaient de conceptions semipélagiennes.

Conclusion.

Cette entrée en scène des jansénistes français dans le débat sur l'*Augustinus* montre avec quel soin ils s'appliquent à repousser toutes les objections soulevées contre Jansénius : objections soit d'ordre doctrinal, soit d'ordre historique ; toutes sont examinées par eux avec un soin égal. Ensuite, dès le début, ils prennent une position fixe dans le débat, à laquelle ils veulent ramener leurs adversaires ; ils s'appellent les « disciples de S. Augustin » et prétendent ne défendre Jansénius que pour autant qu'il est l'interprète fidèle de la pensée de ce Docteur. Les jansénistes ont conscience de leur force en se retranchant derrière l'autorité de ce saint ; aussi recourent-ils à cet expédient chaque fois que leurs ennemis veulent trancher la controverse d'autorité.

Attitude des jansénistes.

Mais il importe de se rappeler que les partisans de Port-Royal ne considèrent pas la doctrine de la grâce comme une simple opinion spéculative dans laquelle l'intelligence peut se complaire ; à leurs yeux, elle constitue une doctrine pratique qui doit inspirer et guider la vie religieuse. Dès lors pourquoi les personnes du monde seraient-elles privées de la connaissance de cette doctrine qui leur apprend à vivre chrétiennement ? Poussés par leur zèle religieux, les jansénistes s'efforcent de résoudre ce problème et se fixent comme programme l'instruction du grand public. Ils publient leurs écrits polémiques en langue vulgaire ; ils s'empressent de faire connaître les éloges que les papes et les conciles ont décernés au grand évêque d'Hippone (1) ; ils répandent la traduction, avec annotation, de cer-

Ils vulgarisent leur doctrine.

(1) En 1644 parut une *Traduction des éloges donnez à sainct Augustin et mis au commencement du livre intitulé : Sanctus Augustinus per seipsum docens catholicos et vincens pelagianos. Par lesquels il paroist comme les papes, les conciles, les Pères et plusieurs célèbres docteurs ont approuvé et reconnu sa doctrine touchant la grâce, pour être la doctrine de l'Église* (s. l. n. d.). In 8.

tains ouvrages de S. Augustin (1). Ces publications, destinées aux personnes du monde, sont accueillies avec empressement. On conçoit qu'elles contribuent dans une large mesure à la diffusion du jansénisme doctrinal.

(1) C'est aussi en 1644 que parut un recueil qui comportait la traduction des ouvrages suivants : 1° *Des mœurs de l'Église catholique ;* 2° *De la correption et de la grâce ;* 3° *De la véritable religion ;* 4° *De la foy de l'espérance et de la charité. Avec de sommaires de la doctrine contenue en chaque chapitre.* Cf. Huylenbroucq, *Imago*, t. I, p. 281.

CHAPITRE IV

UN DUEL THÉOLOGIQUE : ARNAULD ET HABERT

Sermons de Habert.

Les sermons retentissants de Habert, on se le rappelle, avaient produit une vive émotion dans le parti janséniste. Le chef, Saint-Cyran, avait sonné l'alarme et avait engagé son disciple Ant. Arnauld à préparer une contre-attaque. Celle-ci se produisit avec l'apparition de l'*Apologie de monsieur Jansénius* (1).

Apologie de Jansénius. Causes du retard de sa publication.

La publication de cette *Apologie* eut quelque chose de mystérieux. Elle parut avec un retard considérable, en 1644, et Arnauld, que tout le monde savait en être l'auteur, n'osa pas y attacher son nom. Qu'est-ce qui avait brisé le premier élan de l'auteur ? On ne le sait trop, et les explications que les jansénistes, Arnauld le premier, en ont données ne sont pas de nature à dissiper le mystère. En effet, pour maintenir la paix entre catholiques, le premier président du parlement, Molé, aurait retenu chez lui le manuscrit d'Arnauld pendant plus d'un an (2). Telle serait la cause unique du retard que l'*Apologie* a mis à paraître. Mais comment Molé, l'ami de Port-Royal, n'aurait-il pas remis le manuscrit à son auteur, si celui-ci lui avait fait comprendre l'urgence de la publication ? Il semble bien qu'à cette époque, Arnauld lui-même ne tenait pas trop à publier son *Apologie*. La prudence et l'intérêt de son parti n'exigeaient-ils pas une certaine réserve ? Une intervention trop ouverte en faveur de l'*Augustinus* ne pouvait-elle pas nuire au livre *De la fréquente communion ?* Ne pourrait-elle pas indisposer les évêques approbateurs et la cour de Rome ? Serait-elle même profitable à l'établissement de la doctrine de l'*Augustinus* en

(1) En voici le titre complet : *Apologie de monsieur Jansénius évesque d'Ipre et de la doctrine de S. Augustin expliquée dans son livre intitulé : Augustinus. Contre trois sermons de monsieur Habert, théologal de Paris, prononcez dans Nostre-Dame le premier et le dernier dimanche de l'advent 1642 et le dimanche de la Septuagésime. 1644.* In-4°. Elle se retrouve dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. XVI, pp. 39 et svv. — Voir à son sujet Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 318-322 ; Rapin, *Mémoires*, t. I, pp. 94-96 ; Gerberon, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 168 ; Dupin, *Hist. eccl.*, t. II, pp. 89-106 ; Huylenbroucq, *Imago*, t. I, pp. 286-292 ; *Œuvr. d'Arn.*, t. XVI, p. xiii.

(2) *Apologie*, dans l'Advis au lecteur.

France ? Ne provoquerait-elle pas des mesures répressives de la part de Rome, de la faculté de théologie ou de l'archevêque de Paris ? Autant de questions dont Arnauld devait tenir compte pour ne pas nuire à la cause qu'il défendait. Il ne semble pas douteux que les circonstances perplexes dans lesquelles le parti de Port-Royal se trouvait à cette époque, ont déterminé le polémiste janséniste à retarder la publication de son *Apologie,* et à ne la faire paraître à la fin que sous l'anonymat.

Elle parait au moment le plus favorable à P.-R.

Mais ce retard ne nuisit nullement au succès de l'*Apologie*. Au contraire, alors qu'elle aurait été éclipsée, en 1643, par le bruit que fit le livre *De la fréquente communion,* son apparition en 1644 produisit une émotion sensationnelle en faveur de la nouvelle opinion. L'engouement pour Port-Royal était alors si considérable que les esprits s'emparaient avec avidité de toutes les productions littéraires de ses partisans. L'*Apologie* parut au moment psychologique. Elle emporta le public et contribua, bien plus que l'*Augustinus,* à répandre en France les doctrines de Jansénius sur la grâce.

Aspect polémique de l'*Apologie.*

Cependant l'*Apologie* est loin d'être aussi approfondie ou de présenter aussi harmonieusement tout le système de la grâce que le volumineux ouvrage de Jansénius. Elle constitue avant tout un écrit polémique et elle dépend étroitement de l'*Augustinus* qu'elle défend. En effet Arnauld n'y fait que reprendre une à une les objections de Habert et leur oppose les arguments les plus frappants qui se trouvent dans l'œuvre de Jansénius. Voici comment se résument la méthode théologique et les affirmations doctrinales de l'*Apologie*.

Deux considérations fondamentales.

Arnauld appuie tout son raisonnement sur ces deux considérations fondamentales : l'autorité absolue de S. Augustin en matière de la grâce ; l'identité de la doctrine de ce Docteur avec celle de Jansénius. Pour ce qui concerne la première considération, il se charge de la prouver ; quant à la seconde, il la suppose vraie jusqu'à preuve du contraire.

Autorité de S. Augustin.

Tout comme Jansénius, Arnauld considère S. Augustin comme le Docteur de la grâce que Dieu a suscité pour combattre l'hérésie pélagienne et auquel il a donné des lumières spéciales pour établir la vérité de la grâce ; il insiste sur les éloges que les papes ont décernés à S. Augustin et sur le fait que plusieurs conciles et les meilleurs théologiens ont repris sa doctrine. Toutefois Arnauld, vraisemblablement sous l'influence de la polémique, attache une plus grande importance que Jan-

sénius aux éloges des papes ; sans abandonner le point de vue établi dans l'*Augustinus,* il les considère plus formellement comme des approbations du Saint-Siège. C'est encore sous l'influence des mêmes objections, qu'il s'efforce, plus que Jansénius, de mettre en lumière la continuité de la tradition augustinienne jusqu'à son époque (1).

Réponse à la critique de Habert.

Quant à la critique de Habert, il la trouve indigne d'un théologien. Que prouve en effet la pratique de certains conciles qui ont cité d'autres Pères à côté de S. Augustin ? S'agit-il dans ces conciles des questions de la grâce ? S'agit-il du cas où, comme disent les théologiens, un seul Père a soutenu contre les hérétiques la foi catholique, *approbante et applaudente tota Ecclesia ?* N'est-il pas dans l'ordre de la Providence de susciter, aux époques critiques, des hommes supérieurs capables d'éclairer la foi de l'Église et de combattre les erreurs ?

Conséquences de l'autorité de S. Augustin.

Il en résulte que la doctrine de S. Augustin, en matière de la grâce, s'impose à notre croyance. Elle constitue la pierre de touche de la doctrine de l'Église ; elle sert de principe d'interprétation pour fixer le sens des définitions des conciles ou de l'enseignement des Pères. Conséquemment il faut rejeter les théories de certains théologiens modernes qui s'écartent formellement de la pensée de S. Augustin. Il faut aussi abandonner les doctrines de plusieurs Pères grecs et des écrivains latins qui ont précédé S. Augustin ; car celui-ci a reconnu explicitement qu'il s'en séparait.

Position du problème janséniste.

Voilà comment se posent les problèmes de la grâce ; ils se résument en une simple question de fait. Or, pour découvrir la pensée de S. Augustin, il faut examiner soigneusement tous ses ouvrages en tenant compte de leur chronologie. C'est ce que Jansénius a fait, et personne n'a démontré jusqu'ici qu'il a mal compris l'enseignement de l'évêque d'Hippone. Habert a-t-il mieux réussi que les autres détracteurs de l'*Augustinus ?* Telle est la question qu'Arnauld examine dans ses réponses aux objections particulières du théologal.

Réponse aux objections particulières.

Habert a d'abord condamné la nécessité de la contrition. Suivant Arnauld (2), plusieurs des grands scolastiques ont soutenu

(1) *Ibid.*, pp. 1-46, 295-243, 408-430.

(2) *Ibid.*, pp. 46-67. Arnauld y cite comme tenants du contritionnisme Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Guillaume d'Auxerre, Robert de Sorbonne, Gerson, Biel, Jean Major, Adrien VI, B. Soto.

cette nécessité et, au rapport de Gamaches, approuvé par Habert, le concile de Trente n'a pas condamné cette opinion, qui est enseignée par des docteurs catholiques. De plus, même à l'époque actuelle, François de Sales rejette la suffisance de l'attrition qui ne comporte pas un commencement d'amour divin et Suarez ne se montre pas rassuré au sujet de la suffisance de cette attrition ; à son avis, l'opinion qui la soutient, n'est ni fort certaine, ni fort ancienne, ni fort commune et ne peut pas être suivie à l'article de la mort. Nécessité de la contrition.

L'objection du théologal contre l'opinion de Jansénius sur la charité n'est pas plus solide. La charité en effet est réellement l'unique vertu en ce sens que, sans elle, les autres vertus ne peuvent servir à la vie éternelle. La raison en est que l'intention, ou la fin qu'on poursuit, constitue l'objet formel des actions. Or c'est par l'amour seul que l'homme tend vers la fin surnaturelle à laquelle Dieu l'appelle. N'est-ce pas cette doctrine que S. Thomas, S. Bonaventure et Bellarmin soutiennent en affirmant que la charité est l'unique principe du mérite (1) ? La charité, l'unique vertu.

Pour ce qui concerne l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, de la rédemption et de la grâce suffisante, Arnauld reprend les théories de Jansénius (2). A ses yeux, Dieu ne veut pas sauver tous les hommes et, comme l'a défini le concile de Valence, le Christ n'est pas mort pour tous. Mais que répond-il aux textes de S. Paul que Habert lui objecte et où il est question de la *redemptio omnium* ? Il prétend que S. Augustin les a interprétés en apportant des restrictions au mot *omnium*. Or, on le sait, dans les questions de la grâce, les explications de l'Écriture sainte données par S. Augustin représentent l'interprétation authentique de l'Église. Dieu ne veut pas sauver tous les hommes.

Quant à la grâce suffisante, Arnauld affirme ouvertement qu'elle ne contribue en rien au salut (3). Seule la grâce efficace qui entraîne infailliblement et nécessairement la volonté à faire le bien, conduit l'homme à sa fin suprême. Mais cette grâce efficace n'est pas donnée à tous. A preuve les enfants morts sans baptême et les infidèles qui n'ont pas reçu la foi ; à preuve aussi les endurcis de cœur qui, faute de grâce efficace, tombent nécessairement dans le péché ; à preuve encore le fait que Il n'existe pas de grâce suffisante.

(1) *I id.*, pp. 67-72.
(2) *Ibid.*, pp. 93-101, 174 svv., 270 svv.
(3) *Ibid.*, pp. 75-93.

l'homme ne peut pas toujours se convertir à Dieu quand il veut. Aux accusations de dureté et d'injustice, l'auteur répond par des paroles de S. Augustin : tous les hommes ont contracté le péché originel et sont conséquemment devenus les fils sur lesquels retombe la colère divine *(natura filii iræ)* ; si Dieu refuse aux uns sa grâce toute-puissante, il ne leur fait aucune injustice ; c'est par un acte de pure miséricorde qu'il retire les autres, ses élus, de la masse des damnés ; ainsi il apprend aux hommes à placer leur espoir en lui et non en eux-mêmes.

Le concile d'Arles.

Enfin Arnauld rejette les décrets du concile d'Arles comme un faux d'origine pélagienne (1). Il enlève ainsi à Habert un point d'appui important.

Habileté d'Arnauld.

Cet exposé très sommaire des thèses doctrinales d'Arnauld pourrait donner une impression que la lecture de l'*Apologie* ne donne pas. Car dans leur contexte, ces affirmations ne paraissent pas si nues et ne sont pas si choquantes. Elles y sont entremêlées de nombreuses citations de S. Augustin et même d'autres docteurs ; des pointes mordantes dirigées contre Habert en détournent l'attention ; des éloges décernés aux partisans de Port-Royal excitent indirectement l'admiration pour cette doctrine qui inspire des vertus si élevées.

Succès de son *Apologie*.

Dès son apparition, l'*Apologie* fut enlevée par le public avec avidité. Elle stimulait, en effet, à un très haut degré la curiosité des gens du monde. Elle les initiait aux questions profondes et subtiles de la grâce, dont jusque là les théologiens n'avaient parlé qu'entre eux.

Dépit de Habert.

Mais Habert n'eut pas à se rejouir du succès de l'*Apologie*. Les petits côtés de son caractère et les mobiles intéressés de son opposition à Jansénius y étaient mis trop en évidence, et sa réputation de théologien y était trop fortement ébranlée, pour qu'il pût cacher son dépit. Au témoignage de l'historien janséniste, God. Hermant (2), « la publication de cet ouvrage perça M. Habert jusqu'au fond du cœur. Il se hâta d'y répondre ; mais sa précipitation ne servit qu'à faire éclater sa faiblesse, et au lieu qu'il avait fait voir de l'érudition et de l'éloquence dans quelques ouvrages latins qu'il avait composés sur d'autres sujets, son livre découvrit à tout le monde qu'il avait aussi peu de

(1) *Ibid.*, pp. 373, 393. — D'après Fauste de Riez, ce concile aurait été célébré vers 475.

(2) Dans ses *Mémoires*, t. I, pp. 319-320.

connaissance de la solide théologie que des beautés et des ornements de notre langue ».

L'ouvrage, dont Hermant parle avec tant de dédain, parut vers la fin de 1644 et portait comme titre : *La deffense de la foy de l'Église et de l'ancienne doctrine de Sorbonne touchant les principaux points de la grâce* (1). Habert le dédia au prince de Condé, Henri de Bourbon (1588-1646), dont les attaches avec les jésuites ainsi que l'opposition au parti de Port-Royal n'étaient un secret pour personne. Il implorait la protection du prince contre « la faction janséniste » et espérait obtenir son appui au conseil du roi. En réponse à cet appel, Henri de Bourbon envoya à Habert une approbation solennelle (2). Car ce prince faisait le théologien et, dans la circonstance, il se crut obligé de donner son avis sur les graves questions qui se débattaient. Voici sa profession de foi à leur sujet :

Il répond à Arnauld.

Sa *Défense de la foi.*

Dédiée à H. de Bourbon.

« Saint Augustin est une des plus grandes lumières de l'Église ; son nom y est en vénération et son autorité en crédit. Les nouveaux dogmatizans lui imposent et luy font violence pour le tirer par force en leur party. Mais quand il leur seroit favorable en quelque point, saint Augustin n'est pas tous les conciles, ny ne fait luy seul toute l'Église. Et pour moy, je ne suis ny d'Apollo, ny de Cephas, ny d'Augustin ; je suis de Christ et de son Église infaillible par l'assistance du Saint-Esprit, catholique par l'universalité de la doctrine, romaine par la primauté du chef visible qui la gouverne...

Profession de foi de ce prince.

J'ai toujours creu avec l'Église que Jésus-Christ n'avoit exclut personne du mérite de sa croix, qu'il étoit mort pour les fidèles et les infidèles, pour les adultes et pour ceux qui sont morts en naissant ; et comme personne ne peut luy imputer sa damnation,

(1) Le titre continue : *Preschée dans l'Église de Paris par M. Isaac Habert, prestre, chanoine et théologal de ladite église, abbé des Alluz, docteur de Sorbonne, prédicateur ordinaire de sa majesté. Contre le livre intitulé : Apologie de Jansénius sans nom d'autheur. A Paris, chez Thomas Blaise, rue S. Jacques, à l'enseigne S. Thomas, 1644.* In-4. — Le titre pompeux de cet ouvrage attira à son auteur les railleries de ses adversaires. Cf. ARNAULD, *Seconde Apologie pour Jansénius*, P. I, p. 8 ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 168-169 ; DUPIN, *Hist. ecclés.*, t. II, p. 95.

(2) HENRY DE BOURBON, *Lettre de monseigneur le prince pour remerciement à M. Habert du livre de la deffense de la foy de l'Église qu'il luy a dédié* (s. l. n. d.). In-4. Cette lettre se trouve aussi imprimée en tête du livre de Habert.

ainsi n'y a-t-il personne qui ne luy doive son salut... Les grâces suffisantes au salut n'ont jamais cessé de couler de ses mains. Elles n'ont jamais tary pour personne. Et la réprobation ne peut venir aux adultes que du mauvais usage de la liberté, et aux autres, d'une suite d'événements naturels et inévitables dans la loy générale du monde, à laquelle Dieu s'accommode pour ne rompre pas l'ordre qu'il a une fois establi, et ne faire pas tous les jours des miracles ».

A la fin de sa lettre, Henri de Bourbon faisait une sortie violente contre les partisans de Port-Royal qui troublaient la paix religieuse. Il s'adressait à la reine et la suppliait « de nettoier le royaume de Jansénistes et Arnaudistes ».

Habert justifie son opposition à Jansénius.

Habert combat Jansénius sur un ton moins haut. Comme s'il s'était laissé intimider par Arnauld, il commence par s'excuser d'avoir attaqué un évêque. Cependant il ne peut pas regretter complètement sa première agression. Car l'évêque qu'il a combattu, n'est-il pas l'infâme *Armacanus*, le détracteur injuste de la France, et l'auteur de l'*Augustinus* qui rencontre partout une réprobation bien méritée (1) ? Comment Jansénius pourrait-il prétendre à voir les Français ou les catholiques respecter sa mémoire ?

Impostures de l'*Augustinus*.

En effet, continue Habert, Jansénius ne veut-il pas imposer des erreurs grossières à S. Augustin ? Ce Docteur a-t-il jamais parlé d'une « grâce empeschante » ? A-t-il soutenu que la gloire du ciel et la grâce sont dues aux hommes et aux anges ? Est-il question chez lui de réprobation positive des damnés ? N'a-t-il pas reconnu que la persévérance des anges est due à une grâce spéciale ? A-t-il rejeté l'existence de la grâce suffisante ? A-t-il dénié à la volonté une part dans l'activité surnaturelle ? Voit-on chez lui que Dieu aurait imposé aux hommes des commandements impossibles à observer, ou que la liberté peut subsister avec la nécessité d'agir ? Où a-t-il affirmé que les premiers mouvements de la concupiscence doivent être considérés comme de vrais péchés ? Est-ce que, d'après lui, l'ignorance invincible est coupable, et toutes les actions des infidèles sont-elles mauvaises et dignes de l'enfer ?

(1) *Défense de la foi*, P. I, pp. 1-22. — Habert exagère manifestement quand il affirme (p. 16) que la faculté de théologie de Paris a reçu la bulle *In eminenti*.

But de l'ouvrage de Habert.

Mais Habert n'a pas pour but immédiat de dénoncer les erreurs de Jansénius. S'il en énumère les « douze impostures » en démarquant à cette fin les thèses des jésuites de Louvain (1), c'est simplement pour donner une idée des erreurs de l'*Augustinus*. Ce qu'il veut avant tout, c'est se justifier des accusations blessantes qu'Antoine Arnauld a portées contre lui.

Accusations générales à l'adresse d'Arnauld.

Ici encore il commence par accuser son adversaire de recourir à des « impostures ».

« Le premier sermon, dit-il, a été mal rapporté », et pour ce qui concerne le second, « il y a des défauts, changemens, altérations ou des suppressions de paroles,... omissions frauduleuses, non seulement des choses les plus remarquables, mais aussi de celles qui sont plus nécessaires à la preuve de ce qui est dit,... sinistres interprétations et applications malicieuses » (2).

Les réponses trop générales d'un auteur cachent souvent son embarras. C'est le cas pour la réplique de Habert. Au lieu de relever en détail les « défauts » ou les « omissions » d'Arnauld, il se borne à porter les accusations qu'on vient de lire et qui sont trop vagues pour qu'on puisse les admettre sans plus.

Habert précise l'autorité de S. Augustin.

Où doit-on puiser la doctrine de l'Église sur la grâce ? C'est la première question que l'auteur examine d'une manière plus approfondie. Il concède que Jansénius n'affirme nulle part, comme il l'avait prétendu dans son sermon, « que saint Augustin seul est nécessaire ». Mais, observe-t-il, tous les arguments

(1) Dans sa *Seconde apologie pour Jansénius*. P. I, p. 132, Arnauld l'accuse de plagiat. Une comparaison attentive entre la *Défense de la foi* et les « thèses » montre que l'emprunt de Habert aux jésuites est plus considérable qu'Arnauld ne le dit. Habert reprend même plusieurs citations inexactes qui se sont glissées dans les « thèses ». Voici un parallèle entre les deux ouvrages qui s'accorde jusque dans les moindres citations : *Défense*, c. III, art. I, n. 2 = *Thèses*, p. 10 ; *Défense*, c. III, art. I, n. 3 = *Thèses*, p. 13 ; *Défense*, c. III, art. I, n. 5 = *Thèses*, pp. 44-46 ; *Défense*, c. III, art. I, n. 6 = *Thèses*, p. 46 ; *Défense*, c. III, art. I, n. 7 = *Thèses*, p. 65 ; *Défense*, c. III, art. I, n. 8 = *Thèses*, p. 32 ; *Défense*, c. III, art. 9 = *Thèses*, pp. 52, 54 ; *Défense*, c. III, art. I, n. 11 = *Thèses*, p. 69 ; *Défense*, c. III, art. I, n. 12 = *Thèses*, p. 73. Les nos 1, 4, 10 de ce même article se retrouvent aussi dans les *Thèses*, mais ils y sont éparpillés. Il faut remarquer qu'en outre, dans la suite de son ouvrage, Habert continue à utiliser les « thèses » dans une très large mesure.

(2) *Ibid.*, P. I, pp. 38, 41.

de l'évêque d'Ypres le supposent et la *Synopsis vitæ auctoris*, ajoutée à son livre par les éditeurs et qui résume sa pensée, dit explicitement : *Patres cæteros utiles esse, sed Augustinum necessarium, imo unum pro omni materia theologica sufficere*. Habert fait au sujet de cette opinion la remarque suivante :

« Cette maxime est fausse, pernicieuse, contraire au sentiment de la pratique de l'Église et mesme au sentiment spéculatif et pratique de S. Augustin, lequel en la matière mesme, qui est fondamentale de la grâce par la confession du sieur Éraniste (1), se sert des témoignages des authoritez et des raisons des autres saints Pères, mesme de S. Jean Chrysostome qui n'estoit pas encore ancien en ce tems-là » (2).

De plus, cette méthode en tant qu'elle s'étend à toute la théologie, est contraire à la pratique des conciles qui se basent toujours sur plusieurs Pères. Même pour ce qui concerne la grâce, les éloges décernés à l'évêque d'Hippone par les pontifes et par les conciles prouvent sans doute qu'il est le premier d'entre les Pères ; mais ils n'entraînent pas pour lui une autorité décisive dans toutes les questions.

Il n'est pas seul, observe Habert, « dont nous pouvons emprunter les passages et les authoritez ; et nous soubscrivons volontiers à l'éloge que luy donnent Possidius, sainct Antonin et les autres que cite monsieur l'Éraniste. Avec cette réserve néantmoins qu'a faite le pape saint Célestin en l'approbation de ses œuvres touchant le mesme sujet, qu'il n'y a rien de foy que les décisions des questions qu'il a expressément traitées avec les pélagiens et qui ont esté confirmées par l'Église au concile appelé communément Milévitain... Ces décisions-là sont comprises dans une néces-

(1) Ce nom d'« Éraniste » rappelle un ouvrage de Théodoret de Cyr († vers 458), intitulé : Ἐρανίστης ἤτοι πολυμορφος. Éraniste y signifie « mendiant ». En l'appliquant à Arnauld, Habert le traite équivalemment d'hérétique, comme l'explique Arnauld lui-même, dans sa *Seconde apologie pour Jansénius* (*Œuvr. d'Arnauld*, t. XVII, p. 22), en répliquant comme suit à cette malice de Habert : « C'est un artifice assez bas de donner un nom à l'auteur de l'*Apologie*, parce qu'il n'avait pas découvert le sien, afin d'avoir sujet de l'appeler ridiculement *M. l'Éraniste*, qui est le nom que Théodoret donne à l'hérétique qu'il introduit dans ses dialogues ».

(2) *Défense de la foi*, P. I, p. 49.

sité absolue de la grâce intérieure et surnaturelle de Dieu au commencement, au progrez et à la fin du salut : tant pour effacer le péché originel et actuel, que pour faire les commandemens de Dieu et pour exercer des œuvres surnaturelles et méritoires et persévérer en icelles jusques à la possession de la gloire ».

Pour montrer la justesse de ces considérations, Habert invoque deux doctrines de S. Augustin que, selon lui, l'Église a abandonnées, ou du moins permis d'abandonner : la première sur la propagation des âmes ; la seconde sur le sort des enfants morts sans baptême (1).

Telle est la thèse que Habert oppose au principe fondamental de la méthode théologique du jansénisme. La doctrine de S. Augustin ne s'impose à la croyance des fidèles que pour autant que et parce qu'elle a été approuvée par les papes et par les conciles, ou s'accorde avec la tradition des Pères qui lui sont antérieurs. Cette conception du théologal, on le voit, est aux antipodes de la thèse janséniste.

Questions spéciales : L'attrition.

Dans les chapitres suivants de son ouvrage, Habert examine certaines questions spéciales. Voici d'abord ce qu'il soutient au sujet de l'attrition :

« Par la vertu de l'absolution sacramentelle, elle (= l'attrition) est changée extérieurement en contrition, non pas actuelle mais habituelle, à raison de l'habitude de la grâce et de la charité, laquelle habitude est infuse dans l'âme par l'efficace de la mesme absolution ». Toutefois « nous n'excluons pas toute sorte d'amour de l'attrition, encores que son principal et plus pressant motif soit la crainte ou l'horreur, d'autant qu'il n'y a point de vraye et entière attrition sans une volonté délibérée de quitter le péché pour obéir à Dieu et faire doresnavant ce qui est de ses commandemens avec l'ayde de sa grâce. Or cette vue et ce dessein d'un retour à Dieu comprend quelque sorte d'amour, pour le moins en puissance et imparfait, comme disent les théologiens. La volonté de faire les commandemens de Dieu et de s'abstenir du péché comprend un acte d'espérance surnaturelle en Dieu, comprend un acte de regard à Dieu et partant un acte d'amour, sinon parfait et préférant actuellement Dieu en toutes choses, au moins imparfait et l'aymant simplement ; et par conséquent il y a quelque

(1) *Ibid.*, P. I, pp. 59-61.

espèce d'amour en l'attrition mesme au sens que saint Augustin a dit, que la charité commencée est une justice commencée » (1).

Cette opinion sur l'attrition a été admise, au dire de Habert, par les grands scolastiques d'autrefois ; elle est enseignée par les théologiens actuels et adoptée par la faculté de théologie de Paris dans sa condamnation de la doctrine du P. Séguenot.

La loi mosaïque.

Au sujet de la loi mosaïque, le théologal reproche à Jansénius des expressions choquantes, telles que « la loi ancienne était une comédie, une grâce empeschante ». S. Paul n'a-t-il pas fait l'éloge de la loi ? N'a-t-il pas affirmé qu'elle est sainte, qu'elle est bonne (2) ?

La charité, vertu universelle.

L'opinion de Jansénius sur la charité retient plus longtemps l'attention de l'auteur. Il concède que, d'après S. Thomas, la charité peut être appelée « une vertu universelle ». C'est dans ce sens qu'il faut, à son avis, interpréter la doctrine de S. Augustin ; car ce Docteur considère toujours la charité en tant qu'elle s'unit aux autres vertus et les dirige vers la fin surnaturelle. Mais on ne saurait prétendre que la charité est l'unique vertu. Car S. Paul, dans sa première lettre aux Corinthiens (3), n'en énumère-t-il pas trois ? S. Thomas n'enseigne-t-il pas que la foi est un principe de mérite de congruité ou d'impétration ? N'y a-t-il pas des vertus naturelles qui s'acquièrent par l'exercice et qui peuvent coopérer à l'œuvre du salut, si elles sont élevées par la grâce à l'ordre surnaturel ?

Universalité de la grâce.

L'existence de la grâce suffisante et l'universalité de la volonté salvifique de Dieu sont ensuite longuement prouvées par Habert ; car, à son avis, ces deux thèses détruisent les deux erreurs fondamentales de Jansénius (4). Par grâce simplement suffisante l'auteur entend « une inspiration et une vocation intérieure de Dieu, laquelle de soi tend et nous excite à ce qui est de notre salut, mais qui manque à produire son effect à cause de la résistance de la volonté du pécheur » (5). L'existence de cette grâce est affirmée par l'Écriture qui exhorte les pécheurs à se convertir, par les Pères grecs, par les Pères latins antérieurs

(1) *Ibid.*, pp. 85-86.
(2) *Ibid.*, pp. 86 et svv.
(3) Ch. XIII.
(4) *O. c.* P. I, c. XI-XIX et P. II.
(5) *O. c.*, P. I, p. 101.

à S. Augustin, par les scolastiques, ainsi que par les universités de Paris et de Louvain dans leurs condamnations de Luther. Quant à S. Augustin, puisqu'il n'a mis en évidence que la toute-puissance de la grâce, on ne peut l'accuser d'avoir ignoré ou nié l'existence de cette grâce suffisante ; et quoi qu'il en soit de la doctrine de ce Docteur, il est hors de conteste que tous les hommes, au moins les adultes, reçoivent de Dieu des grâces suffisantes. Les enfants qui meurent avant l'âge de raison et qui n'ont pas reçu le baptême, n'atteignent pas leur fin surnaturelle à cause d'un déficit des causes secondes et non par l'absence de grâces suffisantes. Telle est au moins l'opinion la plus bénigne que suit la Sorbonne tout en laissant la liberté de soutenir la doctrine contraire. Les adultes infidèles reçoivent de la part de Dieu une inspiration qui leur permet d'arriver à la connaissance et à la foi des vérités nécessaires au salut. Même les endurcis obtiennent des grâces suffisantes ; car il serait contraire à la bonté et à la justice de Dieu de supposer qu'il existe des préceptes impossibles à observer.

Universalité de la volonté salvifique de Dieu.

L'universalité de la volonté salvifique de Dieu, connexe avec l'existence de la grâce suffisante, Habert la restreint aux adultes ; car, selon lui, on ne peut l'étendre avec certitude aux enfants morts sans baptême. Pour en prouver l'existence, l'auteur s'appuie sur l'Écriture, en particulier sur la doctrine de S. Paul (1), sur le concile de Valence, sur S. Grégoire le Grand, S. Jean Chrysostome, S. Ambroise et S. Prosper. Comme dernière preuve, il invoque les décrets du concile d'Arles.

Concile d'Arles.

Enfin Habert ajoute à son ouvrage deux annexes : la première contient la dissertation de Baronius sur l'existence du concile d'Arles ; la seconde reproduit la bulle *In eminenti*.

Insuccès de l'ouvrage de Habert.

Habert espérait que son ouvrage allait venger son honneur de théologien et porter un coup mortel à ceux qu'il avait commencé à haïr. Mais il n'avait pas compté avec le caractère des humains ni avec la puissance du parti de son adversaire. Il eut bientôt des déceptions profondes. Coup sur coup, il fut blâmé par l'autorité diocésaine et par la faculté de théologie. Le 25 novembre, au lendemain de l'apparition de la *Défense de la foi,* le coadjuteur de Paris, Paul de Gondi, publia, pendant l'absence de son oncle, un mandement pour renouveler la défense de prêcher

(1) Dans sa I ép. à Tim., c. II, v. 4 : « Deus vult omnes homines salvos fieri » et *ibid.*, c. IV, v. 4 : « salvator omnium maxime fidelium ».

sur la grâce ou d'en traiter. Personne ne s'y trompa : Habert était directement visé dans ce mandement (1). De même, dans sa séance du 1er décembre 1644, la faculté de théologie manifesta ouvertement son mécontentement contre le théologal de Notre-Dame. Par le titre de son ouvrage, celui-ci s'était arrogé le droit de défendre la doctrine de la Sorbonne, alors qu'il n'en avait reçu aucun mandat. Il avait en outre mendié l'approbation de deux docteurs, malgré la défense formelle de la faculté d'approuver des écrits polémiques sur la grâce. La faculté jugea qu'elle devait maintenir sa politique de neutralité vis-à-vis des combattants. En conséquence elle désavoua le livre de Habert et ses approbateurs et renouvela la défense d'approuver des ouvrages soit favorables soit défavorables à l'*Augustinus* (2).

Habert s'adresse à Rome.

Blessé au vif dans son amour-propre, Habert se vengea d'une manière qui lui attira des reproches encore plus durs. Il écrivit à Rome pour y accuser les évêques de France de sentiments favorables à l'*Augustinus*. Il exprima au pape la crainte que la prochaine assemblée du clergé pourrait bien trancher le débat sur la grâce en faveur de Jansénius (3). Cette appréhension, Habert l'exagérait manifestement dans le but de provoquer une intervention plus énergique de Rome contre ses adversaires. Dans la même intention, il ajouta à sa lettre un extrait de huit propositions de Jansénius, qu'il offrit au souverain pontife comme un échantillon de la doctrine de cet auteur. Voici comment ces propositions sont énoncées (4) :

Propositions qu'il y dénonce.

1° « Il n'y a rien de plus certain ni de mieux établi dans la doctrine de saint Augustin que ce sentiment, savoir que quelques

(1) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 321 ; *Œuvr. d'Arn.*, t. XV, p. xv.

(2) Arnauld, *Seconde apologie pour Jansénius*, P. I, p. 8 ; Dupin, *Hist. eccl.*, t. II, pp. 95-96. — Cette défense avait été portée pour la première fois lors de la publication du livre du P. Pierre de Saint-Joseph. Cf. supra p. 145.

(3) Cf. *Seconde apologie pour Jansénius*, P. I, p. 78 svv.

(4) D'après Gerberon, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 186-194. — D'après cet historien, l'écrit de Habert portait comme titre : *Propositiones excerptæ ex Augustino reverendissimi domini Cornelii Jansenii episcopi iprensis : quæ in specimen exhibentur suæ sanctitati*. Encore ici Habert n'a fait que suivre, sans le dire, les « thèses » des jésuites de Louvain. Voici en effet comment ces propositions se ramènent à cet ouvrage publié dès 1641 : Prop. I = *Thèses*, c. II, art. XII, p. 65 ; Prop. II = *Thèses*, c. II, art. XIII, p. 69 ; Prop. III = *Thèses*, c. II, art. VIII, p. 32 ; Prop. IV = *Thèses*, c. II, art. I, p. 10 ; Prop. V = *Thèses*, c. II, art. XV, p. 73 ; Prop. VI-VII = *Thèses*, c. II, art. VIII, p. 34 ; Prop. VIII = *Thèses*, c. II, art. VI, p. 26.

commandemens sont impossibles à des hommes non seulement qui sont infidelles, aveuglez et endurcis, mais à des fidelles même, et à des justes, qui veulent et qui s'efforcent selon les forces qu'ils ont ; et que la grâce qui les leur rende possibles, leur manque.

Augustinus, Tom. 3, l. 3, c. 15.

2° L'ignorance qui n'est point volontaire mais nécessaire, c'est-à-dire invincible n'est pas sans péché.

Tom. 2, *De statu naturæ lapsæ*, l. 2, c. 2.

3° L'on a montré qu'il ne se donne désormais aux hommes qui sont tombez, aucun secours suffisant, au premier sens (c'est-à-dire, outre lequel nulle autre chose n'est nécessaire comme principe, de la part de Dieu, afin que l'homme veuille ou agisse) qui ne soit en même temps efficace suivant les principes de saint Augustin... Et que le secours qui donne à l'homme de pouvoir s'il veut et non de vouloir ce qu'il peut est une grâce pélagienne.

Augustinus, Tom. 3, l. 3, c. 1.

4° Il est évident qu'une nature douée de raison ne sauroit recevoir l'être sans recevoir le don d'une grâce surnaturelle.

Tom. 2, *De statu naturæ puræ*, c. 4.

5° Badinerie, rêverie, erreur, impiété contraire au sentiment des chrétiens, à l'Écriture et à la foi, qu'il y ait quelque vertu véritable dans les infidelles ou quelques actions sans péché, suivant saint Augustin et le concile d'Orange.

Tom. 3, *De statu naturæ lapsæ*, l. 3, c. 17.

6° L'état de l'ancien testament étoit figuratif et prophétique, et il ne donnoit pas aux Juifs une grâce suffisante, mais il leur apportoit plutôt de l'empêchement.

Tom. 3, l. 2, c. 8.

7° L'ancien testament n'est autre chose qu'une grande comédie.

Tom. 3, l. 3, c. 6.

8° Et selon la doctrine des anciens, Jésus-Christ n'a pas souffert et n'est pas mort entièrement pour tous.

Tom. 3, l. 3, c. 20.

A chacune de ces huit propositions, Habert opposa soit un décret du concile de Trente, soit un texte de l'Écriture sainte, soit une proposition de Baius condamnée par Pie V et Grégoire XIII.

Inquiétude du parti janséniste.

Malgré les précautions que Habert avait prises, sa démarche à Rome s'ébruita. On comprend l'inquiétude que sa lettre produisit dans le parti de Port-Royal. En ce moment, en effet, le

livre *De la fréquente communion* s'examinait à Rome, à la congrégation du Saint-Office, et son auteur, Arnauld, comme ses approbateurs déployaient tous leurs efforts pour le soustraire à une condamnation. L'accusation de Habert n'allait-elle pas compromettre la cause de ce livre, en attribuant à ses défenseurs une attitude favorable à l'*Augustinus* que Rome avait censuré ?

Arnauld répond de nouveau à Habert. Sa *Seconde apologie.*

Mais les jansénistes ne permirent pas à Habert de les accuser ainsi impunément. L'intérêt de leur doctrine et le prestige dont ils jouissaient réclamaient de leur part une réponse à toutes les objections. Ce fut encore l'ardent docteur Arnauld qui se chargea de la réplique à Habert. A peine le livre de *La Défense de la foi* eut-il paru, qu'il se mit à l'œuvre ; moins de six mois après, il publiait une *Seconde apologie pour monsieur Jansénius* (1).

Ses attaques contre la personne de Habert.

Ici encore l'animosité et l'emportement ont une part trop large. Dès le début de son ouvrage, Arnauld se montre d'une extrême sévérité pour Habert et ne cherche qu'à l'humilier. Tout le premier livre en effet est rempli d'attaques personnelles. L'auteur y relève certains traits de vanité chez son adversaire (2) ; il le taxe « d'audacieux » à cause de ses attaques contre la foi d'un évêque que le Saint-Siège n'a pas condamné (3) ; il s'en prend à la prétention du théologal qui a

(1) Dont le titre complet porte : *Seconde apologie pour monsieur Jansénius évesque d'Ipre et pour la doctrine de saint Augustin expliquée dans son livre intitulé Augustinus. Contre la responce que monsieur Habert, théologal de Paris, a faite à la première apologie et qu'il a intitulée : La défense de la foi de l'Église etc. 1645.* In-4. — Elle est réimprimée dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XVII, pp 1-637. — Voir à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 329 ; RAPIN, *Mémoires*, t. I, pp. 94-96 ; HUYLENBROUCQ, *Imago*, t. I, pp. 293-296 ; GERBERON, *Hist. du jans.*, t. I, p. 169.

(2) Pour justifier son opposition à un évêque, Habert s'était décerné des éloges assez pompeux. Ainsi il s'était appelé : « le théologal d'une église métropolitaine, qui a seul entre les prestres le droit et l'honneur de parler dans la maistresse chaire de la province comme la langue de l'église et le premier prédicateur et titulaire du diocèse... » etc. *Défense de la foi*, P. I, p. 7. L'occasion était trop belle pour qu'Arnauld pût résister à la tentation de relever ces paroles.

(3) Il faut se rappeler que, pour Arnauld, la bulle *In eminenti* n'était ni reçue en France ni même authentique. Il faut remarquer, en outre, qu'à cette époque de vive controverse entre séculiers et réguliers, les évêques voyaient souvent exagérer leurs droits et leurs privilèges. Arnauld veut établir ici qu'en droit un simple prêtre ne peut pas attaquer un évêque au sujet de sa foi. Il s'appuie sur S. Jérôme et sur l'histoire du nestorianisme. Cf. *Seconde apologie*, P. I, p. 42 svv. Inutile d'ajouter que les jansénistes ne se croyaient pas liés par cette règle quand leur intérêt était en jeu.

« faussé » la bulle *In eminenti*, qui ne s'est pas cru lié par les mesures disciplinaires qui y sont édictées (1), et qui s'est arrogé le droit de « défendre » la foi de la Sorbonne, alors que celle-ci s'est toujours montrée opposée à la doctrine dont il se déclare le défenseur (2).

Il précise le point de vue janséniste.

Les objections doctrinales de Habert, sont examinées dans les deux livres suivants. Dès le premier chapitre, Arnauld rappelle à son adversaire le point de vue janséniste. Il ne s'agit pas de savoir, dit-il, ce que le concile de Trente a défini ou ce que les papes ont condamné dans les propositions de Baius. La seule question qui intéresse le différend est celle de savoir quelle est la doctrine de S. Augustin. Pour fixer cette doctrine, trois principes doivent guider les recherches : 1° il faut examiner les passages dans lesquels ce Docteur traite *ex professo* du point de doctrine en question ; 2° il faut expliquer les passages obscurs par les textes clairs ; 3° les conclusions particulières doivent être en rapport avec l'ensemble du système (3). Ainsi Arnauld, pressé par ses adversaires, précise peu à peu la méthode théologique des jansénistes, même dans ses conséquences. Il soutient déjà formellement la thèse qui sera reprise avec plus de précision encore lors des controverses sur les cinq propositions et d'après laquelle la doctrine de S. Augustin doit servir de règle à interpréter les décrets du concile de Trente et les décisions papales.

Il réfute les accusations particulières de Habert.

Quant aux objections particulières présentées par Habert, Arnauld les passe une à une en revue et les réfute longuement en précisant le sens de Jansénius et en leur opposant les textes de S. Augustin énumérés dans l'*Augustinus*. Parcourons rapidement ces réfutations pour voir comment le chef du parti janséniste en France reprend pour son compte toutes les affirmations risquées de Jansénius et comment il tâche, plus que ne l'a fait ce dernier, de se rapprocher de certains auteurs de son époque.

(1) Habert avait publié la bulle sous le titre : *Prohibitio libri cui titulus Augustinus Cornelii Jansenii*. Il en avait retranché la liste des ouvrages prohibés en même temps que l'*Augustinus*. Enfin puisque la bulle défendait de traiter de la grâce, il n'en observait pas les décisions pratiques.

(2) *Seconde apologie*, P. I, p. 13 svv., 78 svv. Arnauld invoque : 1° un décret de 1347 par lequel la faculté de théologie rejeta la doctrine de la prédestination postérieure à la prévision des mérites ; 2° la décision de 1379 par laquelle elle approuva la doctrine de S. Thomas ; 3° les approbations que plusieurs de ses docteurs avaient données à l'*Augustinus*.

(3) *O. c.*, P. I, pp. 124-129.

Sur la loi mosaïque.

La loi mosaïque n'a pas été pour les juifs une grâce suffisante ; au contraire, elle leur a été un « empêchement » dans la poursuite de leur salut ; elle a été une « comédie » : telles sont les paroles que Habert a relevées dans l'*Augustinus* et dont il s'est scandalisé. De l'avis d'Arnauld, cette objection est injuste et pharisaïque. Injuste, parce que Habert a faussé les textes et la pensée de Jansénius ; pharisaïque, parce qu'il a été choqué par certaines expressions de Jansénius, alors que l'Écriture et les Pères ont des paroles beaucoup plus dures à l'adresse de la loi (1).

Sur l'état de pure nature.

Pour ce qui concerne l'état de pure nature, Habert a concédé qu'il existe une *congruitas maxima* entre les dons surnaturels et les aspirations naturelles de l'homme. Toutefois il a rejeté comme hérétique la théorie que Jansénius a soutenue à ce sujet. Arnauld fait-il des concessions sous la pression des accusations de Habert ? Nullement ; il lui réplique qu'en cette matière Jansénius n'a fait que proposer la doctrine de S. Augustin (2).

Sur la prédestination.

De même Jansénius n'a fait que reproduire la doctrine de S. Augustin sur la prédestination et la réprobation (3). Seulement, suivant Arnauld, Habert a eu le tort de confondre cette doctrine avec le calvinisme. Car, comme l'a reconnu le P. Petau, la doctrine de S. Augustin est « infralapsaire », puisqu'elle suppose, comme point de départ, l'existence de la *massa damnata*, conséquence de la chute originelle du genre humain. Au contraire le calvinisme préconise une doctrine « supralapsaire » ; il suppose l'existence d'un décret de prédestination et de réprobation absolu et antérieur à la prévision du péché d'Adam.

Sur la grâce efficace.

Arnauld examine ensuite très longuement les reproches que Habert a adressés à la doctrine de la grâce efficace, telle qu'elle a été soutenue par Jansénius (4). Voici comment ce dernier, suivant Arnauld, a exposé cette doctrine. L'homme ne peut résister à la grâce non parce qu'elle impose une nécessité, comme l'a prétendu Habert, mais parce qu'elle opère en nous le vouloir. Et toute grâce donnée par Dieu est efficace, car toute grâce opère le vouloir. Mais cette grâce efficace qui donne le vouloir, ne supprime-t-elle pas la coopération de la volonté ?

(1) *Ibid.*, pp. 131-153, 158-192.
(2) *Ibid.*, p. 193.
(3) *Ibid.*, pp. 192-224.
(4) *Ibid.*, pp. 241-281. C'est ici qu'Arnauld cherche à se rapprocher des bannésiens.

Ne fait-elle pas violence à la volonté libre ? Et si Dieu ne donne pas à tous les hommes une grâce suffisante — ce qu'Arnauld admet comme conséquence de sa doctrine sur la nature de la grâce — comment peut-il leur imposer des préceptes dont l'observation requiert la coopération de la grâce ? Autant d'objections qui se présentent à l'esprit et que Habert a formulées contre Jansénius. Mais Arnauld n'y trouve aucune difficulté. D'abord il considère comme une « calomnie des jésuites » le reproche qu'on fait à Jansénius de supprimer l'activité humaine dans l'œuvre du salut (1). Car de ce que ce dernier a affirmé que Dieu opère en nous et avec nous le bien, comment peut-on conclure que, selon lui, la volonté reste passive. Puis, pour ce qui concerne la violence que fait la grâce à la volonté, Arnauld observe que la liberté peut coexister avec une certaine nécessité. S. Augustin et S. Thomas ne l'ont-ils pas reconnu ? Et Habert lui-même n'a-t-il pas approuvé cette doctrine dans le livre du P. Gibieuf ? L'indifférence est un signe de la liberté mais n'en constitue pas l'essence. En fait, dans l'état de nature déchue, l'homme n'a plus la liberté de faire le bien sans la grâce ; comme le dit S. Augustin, *periit libertas ad faciendum bonum* (2). Enfin Arnauld affirme que tous les hommes peuvent, s'ils veulent, observer les commandements de Dieu. Mais ils ne voudront pas, à moins que leur volonté ne soit préparée par Dieu. Ainsi l'homme ne peut pas observer les commandements si Dieu n'intervient pas par sa grâce efficace. Ainsi encore les justes se trouvent quelquefois dans l'impossibilité d'observer les préceptes parce qu'il leur manque la grâce sans laquelle on ne fait rien. En effet tous les justes reçoivent-ils le don de persévérence ? Obtiennent-ils à chaque instant de leur vie la grâce efficace ? Le concile de Trente n'a-t-il pas déclaré que même les justes doivent demander à Dieu le secours de sa grâce, afin que par elle ils puissent faire ce qu'ils ne peuvent faire par eux-mêmes (3) ?

Sur la concupiscence et l'ignorance.

Enfin Habert avait dénoncé la doctrine de Jansénius sur la concupiscence et sur l'ignorance ainsi que ses affirmations sur les fausses vertus des infidèles. Arnauld justifie la doctrine de son chef en invoquant l'autorité de S. Augustin (4).

(1) *Ibid.*, pp. 282-291.
(2) *O. c.*, P. II, pp. 23-60.
(3) *Ibid.*, pp. 1 svv. — Arnauld invoque la sess. VI, ch. XI.
(4) *Ibid.*, pp. 61-102.

Valeur de certains documents.

Telles sont les considérations doctrinales qui sont développées dans la *Seconde apologie*. Un quatrième livre discute la valeur historique de certains documents, notamment des décrets du concile d'Arles, de la censure de la faculté de théologie de Paris et des constitutions de Pie V et de Grégoire XIII portées contre Baius, de la condamnation de Lessius par les universités de Louvain et de Douai. Les publications antérieures d'Arnauld sur ces mêmes documents font suffisamment connaître le contenu de ce quatrième livre.

Arnauld publie un mémoire de Clément VIII.

En annexe, l'auteur publie un mémoire adressé par le pape Clément VIII († 1605) à la congrégation *de auxiliis* et auquel il attache une grande importance (1). Car dans sa *Seconde apologie*, il a constamment cherché à montrer l'identité de sa doctrine avec celle que les thomistes avaient opposée au livre de Molina. Or dans son mémoire, Clément VIII avait adopté le point de vue que les bannésiens avaient avancé (2). S. Augustin, y est-il dit, doit être considéré comme le Docteur de la grâce ; en lui, l'Église a soutenu la doctrine catholique contre les hérétiques ; il a examiné *ex professo* toutes les questions relatives à l'efficacité de la grâce, à sa nécessité, à son mode d'opérer avec la volonté ; sa doctrine a été adoptée par plusieurs papes. Après avoir établi la source de la doctrine de l'Église sur la grâce, Clément VIII avait fixé, par des passages choisis dans S. Augustin, certains points de doctrine qu'il avait imposés aux deux partis. Ces extraits prouvent d'abord la distinction entre l'*auxilium quo* et l'*auxilium sine quo non*. La grâce, est-il ajouté, tire toute son efficacité de Dieu, qui a un pouvoir absolu sur toutes les volontés ; elle donne le vouloir et prévient la volonté ; elle atteint infailliblement son effet sans blesser la liberté ; Dieu la donne à l'un et la refuse à l'autre d'après son bon plaisir ; elle est absolument gratuite et nécessaire à toute bonne action.

(1) L'original latin est publié sous le titre : *Scriptum a summo pontifice Clemente VIII congregationi de auxiliis exhibitum, in quo præcipua S. Augustini de gratia Christi dogmata ipsius Augustini verbis exponuntur. 1645.* In-4. Arnauld en donne une traduction littérale sous le titre : *Traduction d'un excellent escrit du pape Clément VIII présenté à la congrégation de auxiliis : dans lequel les principales maximes de la doctrine de saint Augustin touchant la grâce de Jésus-Christ sont proposées et confirmées par un grand nombre de témoignages de ce saint Docteur. 1645.* In-4. Cette traduction se trouve dans les *Œuvr. d'Arn.* t. XVII, pp. 639-688.

Tel est en résumé le contenu de la *Seconde apologie pour M. Jansénius*. Son importance dans l'expansion du jansénisme doctrinal en France ne saurait être exagérée. Elle parut à l'époque de la splendeur de Port-Royal, alors que le grand monde de Paris, édifié par les religieuses et par les solitaires, s'intéressait avec une véritable passion aux publications d'Arnauld. Ainsi les discussions avec Habert, avaient fourni aux jansénistes une occasion unique de porter à la connaissance du grand public leur doctrine sur la grâce.

Accueil fait à la *Seconde apologie*.

Dans ses *Mémoires* (1), le P. Rapin met bien en évidence le rôle qu'ont joué ces deux *Apologies* dans la propagande janséniste. Le passage suivant qui atteste une grande finesse d'observation, mérite d'être reproduit *in extenso*.

Jugement du P. Rapin.

« Cette apologie (= ces apologies), dit-il, du style dont elle étoit écrite avec bien de la pureté et avec bien de l'élégance, fit beaucoup d'impression sur les esprits ; car comme peu de personnes étoient capables de lire l'ouvrage de l'évêque d'Ipres tout entier, qui étoit écrit d'un air trop sombre, trop sec et trop scolastique pour être agréable, on trouvoit dans l'apologie un abrégé de sa doctrine expliquée par les conciles et par les Pères avec bien de la politesse ; il ne se fit rien depuis de plus heureux pour donner de la réputation au party que cet ouvrage. C'étoit un traité des matières les plus épineuses et les plus profondes de la théologie et écrit d'un style si beau que les gens de la cour, les cavaliers et les dames pouvoient prendre plaisir à le lire, parce que l'auteur en avoit non seulement retranché cet air grossier de l'école qui rebute les esprits délicats, mais même y avoit mêlé cet agrément qui attire la curiosité des honnêtes gens. La chaleur pour ce bel ouvrage vint particulièrement du côté des femmes, qui, étant naturellement curieuses, se laissent aisément toucher au désir de tout savoir pour dire leur sentiment de toutes choses. Les plus vaines et les moins modestes furent prises les premières par ce piège qui n'étoit préparé que pour les esprits légers, et elles trouvèrent une merveilleuse satisfaction à s'occuper de la lecture de ces grandes questions de la prédestination et de la grâce, dont on leur faisait auparavant des mystères qui étoient au-dessus de leur capacité. Paris se remplit de ces sortes d'entretiens, et rien ne donna tant de vogue au party que la licence qu'on prenoit de

(1) Tom. I, pp. 95-96.

décider d'une pleine autorité des matières les plus importantes de la religion ; car les esprits les plus bornés, les courtisans les plus ignorans, les femmes les plus mondaines disoient sans hésiter leur sentiment sur saint Augustin et sur la grâce ; et, comme on se faisoit une réputation de bel-esprit par cette hardiesse, le party grossissoit tous les jours par la vanité de ceux et de celles qui aspiroient à se rendre considérables en s'attachant à la nouvelle doctrine. Les dames qui se piquoient d'esprit étoient charmées de voir la princesse de Guémené, la comtesse de Brienne, la marquise de Liancourt parler d'un air décisif de la doctrine de Molina et de celle de saint Augustin, s'enfoncer dans les abîmes les plus profonds de la prédestination, citer l'histoire des semipélagiens, le concile d'Arles, le second concile d'Orange ; et elles se persuadoient aisément qu'il ne falloit que devenir jansénistes pour devenir savantes ».

Attitude de Habert.

Il est toujours désagréable et même périlleux d'attaquer des personnes que l'opinion publique soutient. On s'expose non seulement aux représailles de ses adversaires, mais encore aux moqueries ou aux colères du public. Aussi sont-ils rares ceux qui osent affronter ces dangers. Dans sa lutte contre le jansénisme, Habert faisait la douloureuse expérience de cette vérité. Personne plus que lui n'avait été exposé aux railleries des jansénistes ; les deux *Apologies* avaient ruiné devant l'opinion publique sa réputation de théologien. C'est ainsi qu'aux yeux de ses adversaires il expiait « sa trahison » envers ses amis d'autrefois et le « crime » d'avoir, le premier, dénoncé à la vindicte des pouvoirs et du peuple l'*Augustinus* et ses partisans. Qu'allait-il faire après la publication de la *Seconde apologie* ? Pouvait-il continuer la lutte et donner à son terrible ennemi une nouvelle occasion de le vaincre, du moins aux yeux des spectateurs ? Ne valait pas mieux, quoi qu'il pût lui en coûter, capituler et garder le silence ? Habert opta d'abord pour ce dernier parti. Mais il ne put garder longtemps cette attitude humiliée. Son honneur de théologien, l'intérêt de la vérité, les encouragements de ses amis, le poussaient à continuer la lutte contre la nouveauté janséniste. Hanté tour à tour par la crainte, par le sentiment du devoir et par celui de l'amour-propre, Habert s'arrêta à un moyen terme. Il publia, en 1646, un gros in-folio sur la doctrine des Pères grecs relative à la grâce et, pour échapper à la censure du public, il le fit paraître en latin.

Il publie un nouvel ouvrage.

Ce livre portait comme titre : *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ libri tres* (1).

Il transporte la controverse sur un nouveau terrain.

Comme on peut en juger par le titre, l'ouvrage de Habert transporte la controverse sur un nouveau terrain. L'auteur ne veut plus suivre son adversaire dans ses recherches sur la doctrine de S. Augustin et il récuse, par tout son ouvrage, le principe qui est à la base du jansénisme doctrinal : l'autorité absolue et exclusive de l'évêque d'Hippone en matière de la grâce. On pourrait dès lors se demander si ce livre de Habert rentre encore dans les écrits polémiques sur le jansénisme. La réponse à cette question n'est pas douteuse. Habert veut montrer l'orthodoxie des Pères grecs en matière de la grâce. Par le fait même, il prétend s'opposer directement à l'une des affirmations les plus connues de Jansénius, d'après laquelle on peut retrouver chez Origène et les autres écrivains ecclésiastiques de l'Église grecque les erreurs des pélagiens et des semipélagiens. Voyons brièvement, par l'analyse de son ouvrage, comment Habert s'efforce de ruiner cette accusation.

Doctrine des Pères grecs. Ce qui la recommande.

Trois considérations générales recommandent, aux yeux de l'auteur (2), la doctrine des Pères grecs sur la grâce : les éloges que plusieurs papes, des conciles et des Pères latins leur ont décernés ; le devoir qui impose aux théologiens « quand les Pères semblent être opposés entre eux de les concilier, non de les opposer » ; certains faits tels que la condamnation d'Origène par les Pères grecs et la réception par eux des conclusions doctrinales du second concile de Milève (416) et de celles du concile de Carthage (418).

Nature de la grâce.

Quelle a été en général la doctrine des Pères grecs sur la grâce ? D'après Habert, ils ont admis l'existence d'une grâce qui n'est pas due à la nature humaine et qui l'élève à l'ordre surnaturel. Elle consiste dans « une qualité d'ordre surnaturel,

(1) En voici le titre complet : *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ cum perpetua collatione scripturæ, conciliorum, doctrinæ S. Augustini, S. Thomæ et scholæ sorbonicæ, libri tres : operis novi atque hactenus intentati specimen eruditioribus theologis ad perfectionem adjiciendam ab auctore propositum. Græca testimonia latine reddita. Methodus scholæ servata. Indices locupletissimi. Parisiis, sumptibus Simeonis Piget, via Jacobæa, ad insigne fontis. M.DC.XVI.* In-fol. — Voir sur cet ouvrage HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 402 ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 185 ; DUPIN, *Hist. eccl.*, t. II, pp. 149 svv.

(2) *O. c.*, pp. 1-11.

donnée par Dieu à la créature intelligente, en vue (des mérites) du Christ, afin qu'avec son secours elle puisse se sanctifier et arriver à la gloire ». Conséquemment le Christ apparaît comme la principale cause méritoire des grâces concédées par Dieu aux hommes et même à notre premier père avant sa chute (1).

Sa nécessité. Principes généraux.

Dans l'état de nature déchue, la grâce surnaturelle est d'abord absolument nécessaire pour arriver à la connaissance de certaines vérités religieuses. En effet, par ses seules lumières naturelles et par le concours ordinaire de Dieu, l'homme peut arriver à la connaissance de quelques vérités, telles que l'existence de la cause première, l'immortalité de l'âme et les principes fondamentaux de la loi morale naturelle. Mais pour qu'il puisse connaître ces vérités à fond, il a besoin du secours de la grâce surnaturelle. De même, la grâce lui est absolument nécessaire pour qu'il puisse parvenir à la connaissance des vérités plus élevées, telle que le mystère de l'incarnation. Ensuite l'homme a besoin du secours de la grâce pour commencer à croire et pour vouloir et faire le bien ; cette grâce n'est autre que la grâce médicinale. Cependant la nécessité de la grâce médicinale pour vouloir le bien ne peut pas être entendue d'une manière absolue. Car de même que sans la grâce l'homme peut connaître certaines vérités, ainsi il peut par les seules forces de sa volonté faire le bien, en tant qu'il s'agit simplement du bien conforme à la loi naturelle (2).

Application de ces principes.

Ces principes généraux sur la nécessité de la grâce ont été appliqués par les Pères grecs à différents cas particuliers. Voici, d'après Habert, leur doctrine. Pour ce qui concerne l'observation des préceptes du décalogue, l'homme peut, sans la grâce, aimer Dieu par-dessus toutes choses. Car il y est obligé par le commandement de Dieu ; or, tout précepte doit être en rapport avec les forces dont dispose celui qui est tenu à le remplir. Cependant, comme le précepte d'aimer Dieu par-dessus toutes choses implique l'observation de tous les commandements, l'homme ne saurait, sans le secours d'aucune grâce, l'observer longtemps ; comme on l'enseigne dans les écoles, la grâce est nécessaire pour que l'homme puisse aimer Dieu *firma, stabili*

(1) *Ibid.*, pp. 24-28.

(2) Ici, pp. 50-61, Habert veut montrer que S. Augustin s'accorde avec les Pères grecs en ce qui concerne la nécessité de la grâce. Il reconnaît cependant que, dans ses derniers ouvrages, l'évêque d'Hippone est tombé dans certaines exagérations.

dilectione, quæ per longum tempus procedat. De même le martyre requiert une grâce spéciale, en tant qu'il est un acte d'une vertu héroïque. Quant aux préceptes divins en général, l'homme peut les observer ; car si la nature est trop faible, la libéralité de la grâce intervient. Cependant l'observation de tous les préceptes réunis ou l'accomplissement en particulier d'un commandement difficile réclame l'intervention de la grâce.

La grâce est requise d'une façon absolue pour que l'homme puisse mériter la vie éternelle. De même, sans le secours de la grâce, le pécheur ne saurait se relever de son péché, ni le fidèle surmonter toutes les tentations. Enfin, pour persévérer dans le bien, le juste a besoin d'une grâce spéciale, appelée communément le don de persévérance.

Divisions de la grâce.

Tel est l'enseignement des Pères grecs sur la nécessité de la grâce. Comment la divisent-ils ? D'après eux, la principale division est celle de la grâce suffisante et de la grâce efficace. La première est donnée à tous les hommes, puisque Dieu veut les sauver tous et que le Christ est mort pour tous. Les enfants morts sans baptême ne sont privés de la grâce suffisante que par un déficit des causes secondes. Les adultes, même s'ils sont infidèles ou endurcis, la reçoivent comme les justes. Cette grâce simplement suffisante ne se distingue en rien de la grâce efficace, sauf par le fait que la volonté rejette celle-là et coopère avec celle-ci. Une seconde division de la grâce que les Grecs connaissent, distingue la grâce habituelle de la grâce actuelle (2). La première est réellement distincte de la charité. La seconde est une motion divine, qui respecte cependant en tout la liberté de la volonté.

Valeur de l'ouvrage de Habert.

A lire cette courte analyse, on reconnaîtra facilement que l'ouvrage de Habert est conçu sur le plan d'un traité théologique *de gratia.* Toutes les questions qui sont agitées dans ces traités, y sont longuement examinées. Certes Habert montre dans son ouvrage une érudition remarquable. Mais encore ici il lui manque cette critique sûre et pénétrante que ses adversaires réclamaient. Il énumère les éloges que les papes ou les conciles ont décernés aux Pères grecs, quoiqu'aucun d'entre eux ne se rapporte à la matière de la grâce ; il cite au nombre des Pères grecs Gamaches, Duval et Isambert et « dit d'eux, par une

(1) Ce point est exprimé au livre second.
(2) Cf. *a. c.* livre III.

exclamation surprenante : *nubem testium !* » (1). Au cours de l'exposé, il trahit constamment sa préoccupation de « concilier » les Pères entre eux. Ce principe d'interprétation qui recommande aux historiens la prudence et les empêche de formuler trop hâtivement des reproches à un écrivain que l'Église a reconnu comme Père, devient entre les mains de Habert un argument qui tranche en dernier lieu et d'une manière décisive toutes les difficultés. De si graves méprises ne pouvaient rester longtemps cachées à des ennemis sagaces. Habert s'attira par son nouvel ouvrage la risée publique et son libraire, Piget, partagea avec lui le déplaisir de la mévente.

Résultat de la lutte entre Arnauld et Habert.

Ainsi prit fin ce duel théologique entre Arnauld et Habert. Pendant plus de deux ans il avait retenu l'attention du grand public de Paris. Il constitue incontestablement l'épisode le plus marquant de la première période des controverses sur l'*Augustinus*. Au yeux du public, Arnauld sortit de la lutte en triomphateur : son adversaire avait abandonné le champ de bataille. En réalité, dans ses réponses à Arnauld, Habert n'avait pas montré beaucoup d'originalité ni d'esprit critique. Il est vrai qu'il avait été le premier en France à attaquer l'*Augustinus ;* mais il avait aussi assez mal engagé la lutte. En portant le débat sur la doctrine de Jansénius devant le grand public, il avait fait le jeu de ses adversaires, ainsi qu'il en avait bientôt fait la douloureuse expérience. Pour se soustraire aux railleries du public et aux attaques d'Arnauld, il avait dû se résigner à écrire en latin et à porter le débat sur un autre terrain.

(1) HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 402.

CHAPITRE V

UN ADVERSAIRE REDOUTABLE : LE P. ÉT. DESCHAMPS

Soutenance de thèses contre Jansénius.

Le 4 janvier 1644, le collège des jésuites à Paris présentait un aspect très animé. Le haut clergé, le nonce du pape, Grimaldi, plusieurs docteurs de l'université, des personnes de la cour et de la haute noblesse y arrivaient très nombreux et se pressaient dans le grand auditoire. Le spectacle qui attirait ainsi les intellectuels et le grand monde de Paris, n'était autre qu'une soutenance de thèses sur le libre arbitre et sur la grâce. La réclame que les jésuites avaient faite et l'opposition anticipée du parti janséniste à ces thèses (1) avaient piqué la curiosité ; tout le monde s'attendait à une discussion des plus chaudes. Et de fait la soutenance fut très vive. Certains docteurs, émissaires du parti janséniste, y étaient venus avec l'espoir d'enfoncer le jeune jésuite et avec lui tout le « molinisme ». Mais quelles que furent les manœuvres auxquelles ils recoururent, ils ne réussirent guère à faire reculer le défenseur. Avec une vivacité d'esprit et une justesse de réplique merveilleuses, celui-ci déjoua toutes leurs objections. Aux arguments philosophiques, il opposa des arguments philosophiques ; aux distinctions, il répliqua par des subtilités plus fines encore ; à S. Augustin, il répondit par S. Augustin et accabla ses adversaires de nombreux passages tirés des œuvres de ce Docteur. Mais le moment de la soutenance le plus passionnant pour le public fut celui où le défendant visa un auteur dont il ne prononça jamais le nom, mais que tous les auditeurs nommèrent : Jansénius. Sous l'étiquette de Calvin, de Luther, de Wiclef, il accusa sa doctrine de graves hérésies. Au dire du P. Rapin, il montra si bien « la conformité de la doctrine de l'évêque d'Ypres avec celle des hérésiarques modernes que toute l'assemblée en fut persuadée, excepté ceux que la prévention empêche, en pareille occasion, d'entendre raison » (2).

(1) Les jansénistes invoquaient la bulle *In eminenti !* D'après HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 301, Grimaldi « défendit par un commandement exprès de soutenir ces sortes de propositions ». Cette défense n'empêcha pas le nonce d'assister à la soutenance. Cf. RAPIN, *Hist. du jans.*, p. 511.

(2) *O. c.*, p. 512.

Le P. Ét. Dechamps, S. J.

Le héros de cette journée mémorable était un jeune jésuite, à peine âgé de trente ans, le P. Étienne Deschamps (1613-1701). Ses qualités intellectuelles l'avaient désigné à ses supérieurs pour faire, au sortir de ses études, cette attaque solennelle contre le jansénisme doctrinal. A cette époque, en effet, les soutenances des thèses étaient considérées et employées dans les écoles comme un moyen de publicité. Tout s'y passait avec éclat. Les premières personnes de l'Église et de l'État et les gens d'étude des différents établissements y assistaient régulièrement. Quoiqu'aucun théologien n'y abdiquât jamais ses idées, au moins dans son for intérieur, les discussions s'y faisaient toujours avec la même ardeur. On comprend qu'à l'exemple de leurs confrères de Louvain, les jésuites de Paris aient eu recours à ce moyen pour avertir le monde des théologiens des erreurs qu'ils apercevaient dans l'*Augustinus*.

Orientation de son activité. Sa lutte contre le jansénisme.

Le succès qu'obtint le P. Deschamps lors de la soutenance de ses thèses, détermina l'orientation de son activité : il se consacra désormais à la lutte contre le jansénisme. Cette lutte, d'ailleurs, devait lui apparaître comme un idéal élevé. Car qu'y a-t-il de plus noble pour un jeune religieux actif et intelligent que de se consacrer tout entier à défendre la foi de l'Église et l'honneur de son ordre ? Le P. Deschamps devint effectivement un des adversaires les plus redoutables du jansénisme en France. Par la vivacité de son esprit, par l'étendue de ses connaissances et par le ton persuasif de son style, il exerça une influence profonde et durable sur ses lecteurs.

Il publie une *Defensio* de la censure contre Baius.

En 1645 parut de lui, sous le pseudonyme d'*Antonius Ricardus*, un ouvrage considérable, intitulé : *Defensio censuræ sacræ facultatis theologiæ parisiensis latæ XXVII junii anno MDLX, seu disputatio theologica de libero arbitrio* (1). Cette « défense » comportait le développement des thèses que le P. Deschamps avait publiquement soutenues l'année précédente. Le souvenir encore vivace de cet événement fit aussitôt rattacher le nom de l'auteur des thèses à l'ouvrage nouveau et, dès l'apparition de celui-ci, on ne parla que de la « *Defensio* du P. Deschamps ». Les adversaires de l'*Augustinus*, conscients de la valeur interne de cette défense, la considéraient comme l'antidote le plus effi-

(1) Voir sur cet ouvrage HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 328, 401 ; RAPIN, *Mémoires*, t. I, p. 166 ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 196-200 ; DUPIN, *Hist. eccl.*, t. II, p. 150 svv.

cace à opposer au jansénisme doctrinal. Autant les partisans de Port-Royal vantaient l'ouvrage de Jansénius, autant les jésuites exaltaient la « défense » du P. Deschamps. Cette réclame, comme d'ailleurs le mérite de l'œuvre, contribuèrent à assurer le succès de celle-ci; bien qu'elle fut publiée en latin, elle jouit rapidement d'une vogue considérable, surtout parmi les théologiens.

Thèses d'Armand de Bourbon, élève du P. Deschamps.

En 1646, il en parut une troisième édition augmentée (1). Celle-ci portait en tête les thèses soutenues par Armand de Bourbon (2), ancien condisciple et élève du P. Deschamps. Ces thèses, personne n'en doutait, reflétaient la doctrine que les jésuites opposaient dans leurs cours aux affirmations jansénistes. Or, en publiant dans son ouvrage l'opuscule de son élève princier, Deschamps cherchait à stimuler le zèle de la puissante famille des Bourbons contre « le détracteur des rois de France, Jansénius, et (contre) les ennemis spirituels du jeune prince » (3).

Affirmations doctrinales de ces thèses.

Les thèses d'Armand de Bourbon constituent une attaque générale contre l'*Augustinus*, qui s'inspire en partie des thèses des jésuites de Louvain de 1641. Elles lui reprochent plusieurs erreurs auxquelles elles opposent les affirmations suivantes : il faut admettre la possibilité de l'état de pure nature dans lequel

(1) Cette édition porte comme titre : *Defensio censuræ sacræ facultatis theologiæ parisiensis latæ XXVII junii anni MDLX, seu disputatio theologica de libero arbitrio, qua plures novi dogmatis propositiones ab illa censura merito proscribi, et S. Augustini, aliorum Patrum, ac veterum theologorum doctrinæ adversari demonstratur. Auctore Antonio Ricardo theologo. Editio tertia prioribus multo auctior. Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, regis et reginæ regentis architypographi et Gabrielis Cramoisy, via Jacobæa, sub ciconiis. M.DC. XLVI. Cum privilegio regis.* In-4. Plus tard cet ouvrage fut publié sous le titre : *De hæresi jansenianna ab apostolica sede merito proscripta libri tres ad SS. Papam Innocentium X.* Paris, 1654. In-fol.

(2) Armand de Bourbon, prince de Conti (1619-1666), était fils de Henri, prince de Bourbon ; il abandonna la théologie et épousa, en 1654, Anna-Maria Martinozzi, nièce de Mazarin. — Ses thèses, dont il est question ici, étaient intitulées : *Thèses théologiques de la grâce et de l'eucharistie signées et approuvées par monsieur le coadjuteur de Paris et par le syndic de la faculté, et soutenues par monseigneur le prince de Conty...* Paris, 1646. In-8. — Ces thèses avaient été traduites en français « pour satisfaire à la curiosité des princesses et des dames de la cour, qui s'intéressent aussi dans tout ce qui est advantageux à la maison de Bourbon, de qui la gloire ne doit être inconnue à aucun sexe » (p. 3). Ce fait montre que les théologiens antijansénistes recherchaient, aussi bien que leurs adversaires, les suffrages du sexe pieux.

(3) Dans la « Dédicace au prince Henri de Bourbon » que le P. Deschamps a insérée en tête de son ouvrage.

l'ignorance, la concupiscence, la mort et les autres misères corporelles auraient existé comme elles existent maintenant. Dans l'état de nature déchue, l'homme possède encore la liberté de faire le bien ou le mal. La grâce actuelle n'implique pas nécessairement un mouvement d'amour. La crainte de l'enfer et l'amour intéressé *(amor concupiscentiæ)* envers Dieu peuvent être surnaturels et constituent des motifs suffisants pour l'attrition. Toutes les actions des infidèles ne sont pas des péchés, car les infidèles posent certains actes conformes à la loi morale naturelle, et même, avec l'aide de la grâce, des actes d'ordre surnaturel. Pélage a nié la nécessité de la grâce pour arriver au salut, tandis que les semipélagiens ont prétendu que, sans la grâce, l'homme peut commencer par lui-même l'œuvre de son salut. En combattant ces hérétiques, S. Augustin a soutenu que la grâce est nécessaire pour tout acte surnaturel et qu'elle précède nos actions de manière à ce que celles-ci n'ont, sans la grâce, aucun mérite soit *de condigno* soit *de congruo*. La grâce suffisante est donnée indistinctement à tous les hommes ; car Dieu veut les sauver tous et le Christ est mort pour tous ; de plus, Dieu ne saurait imposer aux hommes des commandements qu'ils ne peuvent observer. Les enfants qui meurent sans baptême, ont des moyens suffisants de se sauver. L'efficacité de la grâce dépend uniquement du consentement de la volonté.

Analyse de la *Defensio* du P. Deschamps.

Mais venons-en à la doctrine du P. Deschamps. La thèse générale de tout son ouvrage peut se formuler comme suit : « la doctrine de Jansénius sur le libre arbitre est identique à celle de Calvin et de Luther. Par conséquent Jansénius dépend de ces hérétiques et, à leur suite, il tombe dans l'erreur ». Pour établir cette assertion, Deschamps recourt à la méthode positive et à des raisonnements philosophiques. Il part de cette définition de la liberté, admise par la plupart des théologiens : « *potentia quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere et non agere* ». D'après cette définition, la volonté peut, après délibération, choisir entre deux actions contraires ou agir ou ne pas agir ; ce qui, exprimé en langage scolastique, équivaut à dire que la volonté possède la liberté de contrariété et celle de contradiction. Le volontaire est défini : « ce qui émane d'un principe d'action intrinsèque qui a connaissance de la fin » *(quod fit a principio intrinseco cum cognitione finis)*. Il s'oppose à la coaction qui s'exerce par un agent extérieur à l'encontre des tendances du sujet *(quod fit a principio extrinseco, passo nihil con-*

Notions.

ferente sed potius repugnante). Or, la volonté n'est sujette à la coaction que pour les actes qu'elle commande aux autres facultés et que celles-ci exécutent. Car la coaction extérieure ne peut atteindre ses actes élicites, c'est-à-dire ceux qui procèdent d'elle seule et qui ont leur terme en elle. Cette dernière observation conduit le P. Deschamps à rejeter la doctrine de Jansénius, d'après laquelle on devrait identifier l'acte libre avec le volontaire et considérer toutes les actions élicites de la volonté comme des actions libres.

But de l'ouvrage.

Cette thèse de Jansénius se confond avec l'erreur de Baius condamnée par la faculté de théologie de Paris en 1560. Le P. Deschamps n'a d'autre but que de prouver l'authencité et la valeur doctrinale de cette censure. En fait, il passe rapidement sur les preuves qui tendent à en justifier l'authenticité (1) ; il a surtout en vue d'en démontrer la vérité doctrinale.

Premier livre : Jansénius dépend directement des hérétiques.

Le premier livre de la « défense » tend à établir que « cette nouvelle opinion sur la liberté a été censurée à bon droit par la Sorbonne ». La preuve consiste dans le fait que cette théorie a été reprise autrefois par Baius et maintenant par Jansénius à deux hérétiques, à Luther et à Calvin, et qu'elle a été condamnée depuis longtemps par les conciles, par les papes et par les docteurs de l'Église. En effet, comment pourrait-on supposer que Jansénius n'a pas emprunté sa doctrine aux protestants ? Il l'expose dans les mêmes termes ; il se base sur les mêmes arguments ; il invoque les textes scripturaires et patristiques allégués par ces hérétiques ; il apporte, pour l'éclaircir, les mêmes exemples ; il use des mêmes subterfuges ; enfin il se défend contre les objections des catholiques par les mêmes calomnies (1).

De part et d'autre même théorie.

D'après une thèse générale de l'*Augustinus,* la liberté peut subsister avec une certaine nécessité et ne disparaît que devant la coaction. Cette idée se retrouve chez Wiclef, chez Luther, chez Calvin et chez tous leurs défenseurs. Jansénius, il est vrai,

(1) Elles sont développées dans la première partie de l'ouvrage, que l'auteur intitule : « *Aditus ad disputandum.* » *O. c.,* pp. 1-22.

(1) « Quis enim putet casu et fortuitu contigisse, ut in eadem cum illis opinionem convenirent, eamque non iisdem tantum verbis conciperent, sed iisdem etiam rationibus probarent, iisdem confirmarent Scripturæ Patrumque testimoniis, iisdem exemplis ac similitudinibus illustrarent, iisdem denique effugiis ac calomniis ab adversariorum argumentis defenderent ? Miraculi certe ac prodigii loco istud foret ». *O. c.,* p. 23.

soutient qu'en ce point les protestants ne sont pas hérétiques ; il est vrai aussi que, contrairement à ceux-ci, il enseigne que la volonté intervient activement dans l'œuvre de la justification et ne reste pas simplement passive ; il reconnaît encore que la volonté peut agir ou ne pas agir. Mais considérée de plus près, sa doctrine n'offre aucune distinction réelle avec celle des hérétiques précités. Car toutes ses affirmations comme celles de ceux-ci ne tendent qu'à établir l'impossibilité pour la volonté de résister à la grâce.

Mêmes arguments.

Il en est des arguments comme de la doctrine. D'abord s'appuyant sur des textes empruntés à S. Augustin, Jansénius indique une double grâce, dont l'une entraîne infailliblement et nécessairement la volonté *(adjutorium quo)*, tandis que l'autre lui reste soumise *(adjutorium sine quo non)*. Or Calvin, qui s'est avoué en cela tributaire de Luther, a invoqué les mêmes passages de S. Augustin pour démontrer la même théorie contre les définitions du concile de Trente et contre la doctrine de la Sorbonne et de Pighius. Plus tard, le concile de Dordrecht a reconnu que la doctrine de la grâce irrésistible est contraire aux décisions du concile de Trente. De plus, Jansénius admet, comme Luther et Calvin, que la concupiscence sans la grâce est invincible. Comme eux, il invoque la liberté du Christ, celle des bienheureux dans le ciel, celle de la procession du Saint-Esprit. Il se vante de n'enseigner que la doctrine de S. Augustin ; il exagère l'autorité de celui-ci au détriment de celle des autres Pères ; il fait passer les scolastiques pour des ignorants ; il se félicite d'avoir compris le Docteur de la grâce. Mais dans tout son ouvrage, il suit fidèlement les hérétiques et ne découvre rien de nouveau (1).

Mêmes conséquences.

Partant des mêmes principes et invoquant les mêmes arguments, Jansénius en arrive nécessairement à accepter les conséquences auxquelles cette doctrine a conduit les protestants. Pour lui comme pour eux, il n'existe pas de grâce suffisante, pas de volonté salvifique universelle de Dieu, pas de rédemption universelle, pas de mérite ; Dieu impose aux hommes des préceptes qu'ils ne peuvent observer et l'homme pèche en ce qu'il ne peut éviter.

(1) Le P. Deschamps résume ainsi sa conclusion : « Verbo dicam : nullum nobis adversarii ex Augustino, Bernardo, aut sanctum Thomam *(sic)* locum opponunt qui sit alicujus ponderis ac momenti, quem nullo ante catholicis hæretici non objicerint ». *O. c.*, p. 63.

Pour se défaire des objections des catholiques, Jansénius recourt aux mêmes subtilités que Calvin et leur oppose des réponses telles que celles-ci : l'homme peut résister à la grâce, *s'il veut ;* les textes de l'Écriture qui semblent affirmer le contraire, ne peuvent s'entendre que de l'état d'innocence ou bien d'une certaine facilité naturelle ; l'impossibilité d'observer les commandements de Dieu n'est pas absolue mais résulte du fait de la chute de l'humanité dans le péché originel ; de même, l'ignorance est, elle aussi, une conséquence funeste de la faute d'Adam. Mêmes subtilités.

Enfin l'*Augustinus* contient à l'adresse des catholiques de nombreuses calomnies, que Jansénius emprunte encore aux protestants. Ainsi il insinue malicieusement que la philosophie aristotélicienne aurait induit en erreur les théologiens catholiques et les aurait poussés inconsciemment dans le pélagianisme ; il soutient que l'hérésie prédestinatienne est une fable et le concile d'Arles un faux d'invention semipélagienne. Mêmes calomnies.

La théorie de Jansénius sur la liberté a été combattue par les catholiques sous différents aspects. Premièrement quelques-uns ont trouvé une contradiction entre la liberté de l'homme et la prescience infaillible de Dieu. Ce problème fut déclaré insoluble par quelques catholiques tels que Biel et Occam. Mais à part ces rares auteurs, la plupart des théologiens catholiques lui ont trouvé une solution en faisant remarquer que la prescience divine n'entraîne aucune nécessité dans l'action, celle-ci étant la cause et non l'effet de celle-là. La manière dont ces théologiens ont résolu cette difficulté, prouve que, d'après eux, la nécessité est incompatible avec la liberté. Deuxièmement, de l'avis des Pères, les stoïciens et les astrologues ont introduit une nécessité qui détruit la liberté. Or cette nécessité était simple et ne pouvait être confondue avec la coaction : preuve manifeste que les Pères qui se sont opposés à cette doctrine, ont considéré la liberté comme exempte de toute nécessité. Troisièmement, les manichéens ont soutenu l'existence d'un double principe qui poussent invinciblement, l'un comme l'autre, au bien ou au mal. Mais ils ont vu s'élever contre eux les catholiques, parce que leur théorie était en opposition avec la doctrine de la liberté. Enfin, quatrièmement, quelques théologiens ont affirmé que l'homme agit nécessairement sous l'influence de la grâce. Cette affirmation a été officiellement rejetée comme hérétique par les décisions officielles de l'Église et par Cette doctrine de Jansénius a été plusieurs fois combattue.

le consentement des docteurs catholiques ; le concile provincial de Sens (1528), celui de Cologne (1536) et le concile œcuménique de Trente l'ont condamnée chez Luther et chez Calvin ; Pie V et Grégoire XIII l'ont réprouvée chez Baius ; dans tous les pays catholiques, les théologiens les plus célèbres l'ont combattue d'une manière persistante et unanime (1).

Livre second. Doctrine de S. Augustin.

Au second livre de son ouvrage, le P. Dechamps réfute l'opinion de Jansénius par l'autorité des Pères et en premier lieu par celle de S. Augustin. Une « *Prolusio* » détermine d'abord la place qui revient à l'évêque d'Hippone dans la tradition de l'Église et en particulier l'autorité qu'il faut lui attribuer dans les questions de la grâce (2). Elle correspond manifestement au *liber proœmialis* de l'*Augustinus*. Le P. Deschamps y fait observer que Jansénius n'est pas seul à se retrancher derrière l'autorité de S. Augustin. Tous les hérétiques de cette époque ont invoqué la doctrine de ce Docteur contre les décisions de l'Église. Que faut-il penser de ce procédé théologique ? En principe le Docteur de la grâce ne peut pas être opposé aux autres Pères et docteurs de l'Église. Ceux qui recourent à ce moyen, abusent de la doctrine de S. Augustin, comme d'autres en ont imposé aux paroles des prophètes ou des apôtres. Sous ce rapport, le *liber proœmialis* de l'*Augustinus* est très répréhensible, d'autant plus qu'à cause des affirmations respectueuses qui s'y rencontrent, plusieurs personnes croient de bonne foi que Jansénius est l'interprète fidèle de la doctrine de S. Augustin. Mais à supposer que Jansénius expose la doctrine sur la prédestination que ce saint a opposée aux erreurs de Pélage, il ne s'en suit pas qu'il ait compris sa pensée relative à la liberté. Et même pour ce qui concerne les questions de la grâce, l'enseignement de S. Augustin n'est pas notre règle de foi, et son autorité est inférieure à celle des papes. Car ce n'est qu'en tant que sa doctrine a été approuvée par les souverains pontifes ou les conciles qu'elle peut s'imposer à notre croyance. Or, d'un côté, les papes n'ont jamais été trop absolus dans les approbations qu'ils ont données à sa doctrine, comme le prouve suffisamment

Son autorité.

(1) *O. c.*, pp. 185-212. — Le P. Dechamps cite A. Du Val et Isambert, docteurs de Paris ; pour les Pays-Bas : Malderus, Tapper, Wiggers ; pour l'Espagne : Horantius, Did. Alvarez, de Cabrera ; pour l'Italie : Bellarmin, Pennot, etc.

(2) *O. c.*, pp. 217 svv.

la lettre de S. Célestin aux évêques de la Gaule (1). D'autre part, c'est une erreur de soutenir, comme Jansénius le fait, que le second concile d'Orange a défini le pouvoir du libre arbitre dans l'état de nature déchue.

Thèse du P. Deschamps.

Quelle conclusion résulte-il de cette conception de l'autorité de S. Augustin ? Même si Jansénius expose exactement la doctrine de ce Docteur soit sur la prédestination soit sur la liberté, le P. Deschamps peut récuser à cette théorie toute valeur décisive. En fait cependant il n'arrive pas à cette extrémité. Il croit que le concept de la liberté, tel qu'il est donné par Jansénius, ne correspond nullement à la pensée de l'évêque d'Hippone. Pour le prouver, il invoque plusieurs séries d'arguments, tirés des œuvres de celui-ci.

Première preuve : les descriptions de la liberté.

Le premier chapitre du livre second rend la première série (2). Elle repose sur les descriptions que S. Augustin a données de la liberté ; d'après celles-ci, l'action libre est celle qui est en notre pouvoir, en d'autres termes, celle que nous pouvons faire ou ne pas faire. En effet, voici comment S. Augustin a défini la liberté : « Ce qui est libre, dit-il, c'est ce qui est en notre pouvoir ». Or, ajoute le P. Deschamps, ce qui est nécessaire n'est pas en notre pouvoir et par conséquent ne saurait être libre suivant S. Augustin. Inversement, ce qui est en notre pouvoir doit tomber sous une libre élection. Car comment soutenir que ce qui est nécessaire peut encore être librement choisi ? Qu'on n'objecte pas l'amour des bienheureux envers Dieu. A entendre leur liberté

(1) Ainsi que tous les théologiens de son époque, le P. Deschamps considère comme appartenant à la lettre de S. Célestin (431) la série des canons doctrinaux qui s'y trouvent annexés dans les éditions actuelles et qui rapportent les décisions des anciens papes — c'est-à-dire d'Innocent Ier et de Zosime — sur les questions de la grâce. *Incipiunt præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei.* Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, nos 128-142. L'auteur de ce document, paru entre 430 et 440, est S. Prosper ou plus probablement le diacre Léon, le futur pape. « Si cette pièce ne fut jamais l'objet d'une promulgation solennelle, elle n'en représente pas moins l'état de l'opinion romaine au moment où elle fut composée. » Cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 290. Paris, 1912. — Le passage invoqué par Deschamps s'énonce : « Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictas regulas apostolicæ sedis nos scripta docuerunt... » — DENZINGER-BANNWART, *o. c.*, n. 142.

(2) *Ibid.*, pp. 242 svv.

comme Jansénius, ils pourraient ne pas aimer Dieu : conséquence absurde qui est rejetée par tous les théologiens. Quant à cette expression, souvent répétée par S. Augustin contre les manichéens : « *nihil magis est in potestate nostra quam nostra voluntas* », elle ne se rapporte pas à toutes les volitions ; mais, d'après l'évêque d'Hippone lui-même, elle s'entend de la volonté considérée en tant que nature. Cette distinction de la volonté considérée soit en tant que nature soit en tant que volonté libre explique l'opinion de quelques théologiens catholiques sur la « liberté » de la procession du Saint-Esprit. Ces théologiens en effet veulent dire simplement que le Saint-Esprit procède de la volonté. Comme l'enseigne S. Thomas (1), le « Saint-Esprit procède de la volonté considérée, non comme volonté, mais comme nature ».

La solution que S. Augustin a fournie au problème de la possibilité de la coexistence de la prescience infaillible de Dieu avec la contingence des actions humaines, prouve, elle aussi, la fausseté de la thèse de Jansénius. Partout en effet la contingence des actions humaines est affirmée catégoriquement et présupposée comme un postulat indiscutable. Ainsi en est-il dans le *De libero arbitrio,* liv. III, c. II-III et dans plusieurs autres passages invoqués par Jansénius et au sujet desquels l'étude du contexte ne permet pas de doute.

Ensuite S. Augustin a souvent répété que nos volitions sont libres parce que « *dum volumus fiunt* ». Or cette expression ne renferme-t-elle pas le raisonnement du bon sens ? N'est-elle pas employée par tous les hommes pour désigner ce qui est en leur pouvoir ? Nos actions sont libres parce qu'elles se font, non *si* nous voulons, mais *quand* nous voulons ; lorsqu'aucune nécessité antécédente ne détermine notre volonté à agir d'une façon précise. Au ciel les saints voient Dieu face à face, et cette vue détermine leur action d'aimer. Par un acte réflexe de leur volonté, ils veulent « vouloir aimer Dieu » ; mais même cette action n'est pas contingente. Contrairement à cette doctrine, Jansénius affirme que les bienheureux pourraient ne pas aimer Dieu s'ils voulaient ; ils l'aimeront toujours effectivement et ils n'arriveront jamais à ne pas vouloir l'aimer ; mais cette non-défaillance résulte non du manque de pouvoir, mais de la

(1) Dans la *Somme théologique*, P. I, q. XLI, a. 2, ad 3um : « Spiritus sanctus procedit a voluntate, non ut voluntas sed ut natura ».

stabilité de leur volonté dans le bien. A cette conception le P. Deschamps objecte que, dans cette hypothèse, on pourrait logiquement attribuer à Dieu le pouvoir de pécher, aux enfants le pouvoir de faire le mal avant l'âge de raison, aux bienheureux le pouvoir d'offenser Dieu : autant de conséquences absurdes que tout homme rejette au nom du bon sens.

Deuxième preuve : sans liberté, il ne peut y avoir de péché.

Une deuxième série d'arguments s'appuie sur les assertions fréquentes de S. Augustin, d'après lesquelles personne ne pèche en ce qu'il ne peut éviter ; elle est développée au chapitre second (1). L'évêque d'Hippone a soutenu cette thèse d'abord contre les manichéens et plus tard contre les pélagiens. Dieu, dit-il, serait coupable s'il avait mis l'homme dans un état dans lequel il pécherait nécessairement. Tel est l'argument développé dans le *De dono perseverantiæ,* ch. XI-XII, dont Jansénius fait souvent état. Ce dernier, il est vrai, échappe à cette conclusion par une distinction captieuse. A ce qu'il assure, cette nécessité de pécher serait la conséquence funeste des péchés antérieurs, voire même du seul péché originel, celui-ci ayant introduit l'ignorance et la concupiscence qui sont les sources du péché. Mais dans ses écrits contre les manichéens, S. Augustin n'a pas exclu de sa thèse générale les fautes qui pourraient se commettre par ignorance invincible ou par concupiscence insurmontable ; selon lui, ces péchés ne peuvent être imputés à leur auteur. De même, il a soutenu contre les pélagiens que les péchés commis dans l'ignorance invincible n'entraînent aucune responsabilité. Conséquemment Jansénius fausse la pensée de S. Augustin. Aussi ne voit-on dans tout l'*Augustinus* aucun texte qui établit d'une manière péremptoire cette théorie ; il la restreint, sans la moindre raison, à l'ignorance invincible du droit naturel, comme si l'ignorance du droit positif n'était pas, elle aussi, une conséquence de la chute originelle.

Troisième preuve : Pas de préceptes impossibles à observer.

La troisième série d'arguments part d'une concession faite par Jansénius (2). Comme conséquence logique de sa doctrine sur la liberté, ce dernier reconnaît que, dans l'état de nature déchue, il existe des préceptes impossibles à observer. Suivant le P. Deschamps, S. Augustin a toujours supposé le contraire comme une vérité hors de conteste. Il l'a fait valoir explicitement contre les manichéens et plus tard contre les moines

(1) *O. c.*, pp. 310 svv.
(2) *O. c.*, pp. 363 svv.

d'Adrumète. Il l'a soutenu implicitement en affirmant que l'observation des préceptes conduit à la récompense. Car la récompense ne suppose-t-elle pas le mérite? Et le mérite ne requiert-il pas la liberté d'observer ou de ne pas observer les commandements? Quant à la controverse entre S. Augustin et les pélagiens, celle-ci a porté non sur la notion du libre arbitre, mais sur son extension. Pourquoi, selon l'évêque d'Hippone, Pélage et ses disciples étaient-ils hérétiques ? Parce qu'ils affirmaient la possibilité d'acquérir la vertu par les seules forces naturelles. Voilà en quoi, de l'avis du P. Deschamps, consistait l'erreur pélagienne sur la liberté et la grâce. Partant de cette opinion, il reproche à Jansénius de mal interpréter le fameux passage du *De spiritu et littera,* ch. XXXIV, si souvent invoqué dans l'*Augustinus*.

Quatrième preuve : nature de la grâce médicinale.

Quatrièmement, Jansénius invoque le *De correptione et gratia,* ch. XI-XII, pour établir une distinction fondamentale entre la grâce de l'état de nature élevée et celle de l'état de nature déchue mais relevée, qu'on appelle communément la grâce médicinale (1). On se rappelle que, d'après l'auteur de l'*Augustinus,* la nature de cette grâce médicinale et sa nécessité prouvent que, par suite du péché originel, l'homme ne sait plus faire le bien sans le secours de cette grâce ; par conséquent s'il est dépourvu de la grâce divine, il se tourne nécessairement quoique « librement » vers le mal. Selon le P. Deschamps, tout ce raisonnement porte à faux parce qu'il repose sur une mauvaise notion de la grâce médicinale. D'abord les arguments sur lesquels Jansénius s'appuie pour montrer que la grâce donnée à Adam avant sa chute n'était pas infaillible et laissait à la volonté le pouvoir d'y consentir ou de la rejeter, ces arguments peuvent être invoqués au même titre pour revendiquer à la grâce médicinale les mêmes qualités. En effet, Dieu ne permet-il pas aux hommes, dans l'état actuel, de faire ce qu'ils veulent tout comme il le permettait à Adam ? Et les hommes n'ont-ils pas, encore maintenant, le pouvoir de consentir à la grâce ou de la rejeter ? S. Augustin n'a-t-il pas explicitement affirmé, dans le *De civitate Dei,* liv. XII, ch. VI, que la volonté reste libre sous la motion de Dieu ? D'autre part, l'efficacité qu'on attribue généralement à la grâce médicinale doit être attribuée à la première grâce d'Adam. Celle-ci comme celle-là opérait le vouloir,

(1) *O. c.,* pp. 498 svv.

donnait le mérite à la volonté ainsi que la persévérance ; alors comme maintenant, Dieu avait le pouvoir d'incliner les cœurs des hommes d'après son bon vouloir. Enfin la distinction entre les grâces des deux états ne peut provenir, comme le soutient Jansénius, de ce que la grâce du premier homme aurait seulement comporté une illumination de l'intelligence, tandis que la grâce médicinale constituerait une motion de la volonté. Car outre que la grâce médicinale implique la délectation de l'amour et la crainte, il faut reconnaître qu'Adam était attiré comme nous par la délectation. Cette délectation est représentée à tort par Jansénius comme insurmontable et nécessitante. Selon S. Augustin, en effet, toute grâce du Christ n'est pas infaillible. Dans le *De correptione et gratia,* qui constitue un argument fondamental dans la construction du système de Jansénius, il ne s'agit que de la grâce de persévérance ou de celle des prédestinés. Or la première n'est donnée qu'à ceux qui de fait persévèrent dans le bien.

Cinquième preuve : la liberté exclut toute nécessité.

Enfin, conséquent avec ses prémisses, Jansénius tombe dans l'erreur de Calvin et de Luther en soutenant la coexistence de la liberté avec la nécessité (1). Comme les protestants, il attribue cette doctrine à S. Augustin. Mais cette attribution, elle aussi, ne saurait résister à un examen sérieux. Le *De civitate Dei,* liv. V, ch. X, ne laisse pas de doute sur la doctrine de ce Docteur. Il y est affirmé que la prescience infaillible de Dieu laisse subsister la contingence des actions humaines et tout le raisonnement qu'on y lit, suppose que la liberté ne peut coexister avec la nécessité. Quant à l'opinion de S. Augustin sur la liberté de Dieu et sur celle des bienheureux, plusieurs catholiques sont d'avis qu'il n'a jamais discuté cette question avec les pélagiens. Au reste Dieu n'est pas libre dans ses actions internes ; il jouit seulement d'une liberté d'exercice quant à ses actions *ad extra,* c'est-à-dire qui ont leur objet en dehors de lui-même.

Troisième livre. Doctrine des scolastiques.

Le troisième livre de l'ouvrage du P. Deschamps a pour objet d'évincer la thèse de Jansénius par l'autorité des scolastiques. Le premier chapitre est consacré à l'examen de la doctrine de S. Thomas (3). Quel est le concept de la liberté ? En quoi con-

(1) *O. c.*, pp. 574 svv.

(2) *O. c.*, pp. 612 svv.

(3) *O. c.*, pp. 615 svv. Deschamps y invoque *Opusculum de malo,* q. IV ; *Summa theologica,* P. I, q. LXXII, a. I, ad 3um ; *Commentarium,* In I, q. XIX, a. 10, et In II, q. XXV, a. I ; *De potentia,* q. X, a. II, ad 5um.

siste la liberté de Dieu ? De quelle liberté jouissent les anges et les hommes ? Quelles sont les conditions requises pour le mérite des bonnes actions ? Tels sont les problèmes qui y sont longuement discutés. Au chapitre second, l'auteur passe en revue la doctrine des théologiens scolastiques, dont la plupart étaient invoqués par Jansénius (1).

Parallèle entre la doctrine de Jansénius et celle du protestant P. Du Moulin.

Une annexe (2) contient un parallèle entre la doctrine de Jansénius et celle d'un ministre calviniste bien connu à Paris, Pierre du Moulin. Les propositions qui y sont mises en regard se réduisent aux affirmations suivantes : la liberté ne s'oppose qu'à la coaction ; l'homme est responsable des péchés qu'il commet nécessairement ; Dieu a prescrit des commandements impossibles à observer ; il n'existe pas de grâce suffisante ; la grâce médicinale est infaillible ; Dieu ne veut pas sauver tous les hommes. Ce parallèle, qui ne le voit, constitue la réponse du P. Deschamps à celui qui se trouve placé en annexe à l'*Augustinus*, et qui tend à montrer, selon Jansénius, l'accord entre la doctrine des grands théologiens de la compagnie et les erreurs des semipélagiens.

La *Defensio* comparée à l'*Augustinus*.

Tel est le sommaire de la *Defensio* du P. Deschamps. Comme le lecteur l'aura remarqué, cet auteur suit de près l'ouvrage qu'il attaque. Il en reprend les divisions principales : comme réponse à l'histoire du pélagianisme et du semipélagianisme de Jansénius, il ramène la doctrine de celui-ci aux erreurs protestantes ; il oppose une *prolusio* au *liber proœmialis* pour fixer le procédé théologique ; il fait la critique d'une thèse fondementale de l'*Augustinus* et en examine les arguments ; enfin il résume brièvement ses conclusions dans un parallèle. Mais Deschamps n'imite pas seulement les divisions extérieures de l'ouvrage de son adversaire ; il soumet à une critique approfondie son problème fondamental du libre arbitre et tous les arguments sur lesquels celui-ci s'appuie. Car quoiqu'en principe l'auteur rejette la méthode théologique de Jansénius et fasse des réserves sur l'autorité de S. Augustin, il consacre cependant la

(1) Voici les noms de ceux qui se rencontrent ici dans cet ouvrage : S. Bonaventure, Scot et ses disciples, Biel, Henri de Gand, Richard de Mediavilla, Thomas de Argentina, Denis le Chartreux, Marsile d'Enghien, Nicolas d'Orbelis, Ét. Brulefer, Gerallus, [illegible]

plus grande partie de son ouvrage à l'examen de la doctrine de ce dernier. Enfin tandis que Jansénius combat les théories des théologiens de la compagnie en les rapprochant des doctrines pélagiennes ou semipélagiennes, Deschamps, comme procédé de réfutation, ramène constamment la doctrine de l'*Augustinus* aux erreurs protestantes.

Aux autres ouvrages opposés à l'*Augustinus*.

La « défense » du P. Deschamps constitue incontestablement l'ouvrage le plus considérable qui jusque là ait été opposé à l'*Augustinus*. Elle ne contient pas simplement une profession de foi comme les « thèses » des jésuites de Louvain ; elle ne constitue ni un décalque historique comme les écrits du P. Petau, ni un simple plagiat, un peu remanié et développé, comme la *Défense* de Habert. Elle se présente comme une thèse savante, conçue et développée uniquement en opposition de l'*Augustinus ;* tout converge vers l'idée principale ; toutes les affirmations sont appuyées de nombreux arguments. Jusque là aucun polémiste n'avait serré de si près, pour le combattre, l'ouvrage de Jansénius.

CHAPITRE VI

EXTENSION DE LA LUTTE

Lenteur de l'extension de la lutte.

Le débat qui s'agitait au sujet de l'*Augustinus*, ne parvint pas encore à ébranler les théologiens de Paris, ni même à secouer leur torpeur. La politique de neutralité que la Sorbonne avait officiellement adoptée, semblait être devenue la règle de conduite de presque tous les docteurs. Leurs polémiques incessantes sur les questions gallicanes et sur les privilèges des ordres religieux ne leur permettaient pas de comprendre l'importance des problèmes que soulevait l'ouvrage de Jansénius. Ils accueillaient avec une froideur et une retenue peu dissimulées les avertissements répétés que des théologiens graves, comme Petau et Sirmond, leur donnaient. Ils ne se songeaient pas à intervenir dans le débat pour arrêter l'expansion du jansénisme doctrinal.

Polémistes secondaires.

Jusque vers la fin de 1646, on vit à peine, en dehors des théologiens de la compagnie de Jésus, quelques polémistes de valeur secondaire s'élever contre l'*Augustinus*. Encore voulaient-ils justifier la position qu'ils avaient prise antérieurement à l'égard du parti de Port-Royal. Nous nous bornons ici à rappeler rapidement ceux de leurs ouvrages qui ont paru avant la fin de 1646. En réalité ils sont peu considérables et ils ne contiennent aucun argument nouveau. Nous mentionnerons en même temps une publication de texte du P. Jac. Sirmond, mais qui ne regardait la controverse que d'une manière indirecte.

Le P. Yves, capucin.

Un ennemi juré du parti de Port-Royal, même avant les controverses ouvertes sur le jansénisme, c'était le P. Yves, de l'ordre des capucins (1593-1678). Il avait puisé son aversion pour Saint-Cyran et ses disciples dans ses relations avec le célèbre P. Joseph († 1639). Ancien avocat et esprit remuant, le P. Yves n'avait pu se défaire, en entrant en religion, de son tempérament porté à l'action extérieure. Aussi ne put-il résister à la tentation d'intervenir dans les polémiques jansénistes. Du livre *De la fréquente communion*, il courut à l'*Augustinus* pour se rejeter ensuite sur la question des « deux chefs qui n'en font

qu'un ». Mais dans chacune de ses attaques, il effraya ses ennemis plus par le ton alarmé qu'il prit, que par la solidité de ses observations.

L'ouvrage qu'il publia contre Jansénius était intitulé : *Des miséricordes de Dieu* (1). Les dures et effrayantes doctrines de la prédestination et de la grâce, avancées dans l'*Augustinus*, y étaient combattues d'une façon dramatique.

Jacq. Sirmond, S. J.

En 1645, la même année que parut l'opuscule du P. Yves, le P. Jacques Sirmond donna une édition des œuvres d'Hincmar (2), autrefois archevêque de Reims et l'adversaire le plus acharné du prédestinatien Gottschalk († 867). Dans l'idée de Sirmond, les réponses d'Hincmar au moine rebelle devaient servir aussi à réfuter le prédestinatianisme de Jansénius. Mais l'autorité et la doctrine de l'archevêque de Reims avaient été très combattues à son époque (3). Les décrets du synode de Quiercy (853), portés contre Gottschalk grâce à son influence, avaient été rejetés par le synode de Valence (856) comme des articles « *minus prospecte suscepta* » ; à ce même synode, d'autres décrets avaient été arrêtés définissant la « *genuina prædestinatio* » dans un sens augustinien. Les jansénistes croyaient avoir la réplique facile au P. Sirmond ; déjà antérieurement à la publication des œuvres d'Hincmar, ils avaient invoqué les décrets du concile de Valence ; à l'autorité de l'archevêque de Reims, ils opposèrent celle d'un « concile ».

Dom Pierre de Saint-Joseph.

Un troisième adversaire de l'*Augustinus*, qu'il faut mentionner, ce fut le P. Dom Pierre de Saint-Joseph. Il avait été contre Jansénius, on se le rappelle, un ennemi de la première heure. Cette attitude décidée et franche qu'il avait montrée et surtout le fait d'avoir été le premier en France à attaquer l'*Augustinus*, lui avaient attiré les foudres d'Arnauld et, à plusieurs occasions, il avait été l'objet des traits acérés des jansénistes. Dom Pierre

(1) Le titre complet de cet ouvrage s'énonce comme suit : *Des miséricordes de Dieu en la conduite de l'homme, avant, durant et après le péché, dédiées à monseigneur le prince. A Paris, chez la veufve Nicolas Buon et Denys Thierry, 1645.* In-4. — Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 328.

(2) *Hincmari archiepiscopi rhemensis opera duos in tomos digesta.* Paris, 1645. In-fol.

(3) Hincmar n'a pas été un adversaire très équitable de la doctrine augustinienne, comme l'a montré le P. JACQUIN, dans son article intitulé : *Hincmar et saint Augustin* publié dans les *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, t. I, pp. 328-336. Louvain, 1914.

réponse fut trop timide pour provoquer l'attention.

Attitude des jansénistes.

Tels sont les ouvrages secondaires qui furent publiés contre l'*Augustinus* pendant les années des grandes luttes. Que firent, pour s'y opposer, les partisans de Port-Royal ? Ils poursuivaient consciemment la réalisation de leur programme : vulgariser leur doctrine et chercher des alliés. Ils publièrent certains travaux qui leur semblaient favorables ; ils rééditèrent quelques ouvrages qui avaient eu le plus grand succès ; ils traduisirent en français des documents qui, pensaient-ils, appuyaient leur doctrine.

Réponses indirectes.

Ainsi, en 1645, parut un recueil d'ouvrages sur les questions de la grâce. Il est attribué par certains historiens à Martin de Barcos. D'après God. Hermant (2), il ne contenait pas moins de sept écrits : 1° *Abrégé de la doctrine de saint Augustin touchant la grâce, par Florent Conrius, archevêque de Tuam en Hybernie.* 2° *Censures des deux facultés de Louvain et de Douai contre les opinions de Lessius, professeur des jésuites, touchant la grâce.* 3° *Mémoire présenté au pape et aux cardinaux par les docteurs députés de l'université de Louvain, pour la défense de M. Jansénius, évêque d'Ypres.* 4° *Réponse à un extrait de quelques propositions du concile de Trente et de Jansénius, où est prouvée la conformité de la doctrine de ce concile avec celle de ce prélat.* 5° *Réponse à François Irénée, touchant la grâce et l'eucharistie.* 6° *Censure d'un livre publié par le P. Sirmond, intitulé : Prædestinatus.* 7° *Considérations sur une censure prétendue de la faculté de Paris touchant des propositions de la grâce et de la liberté.*

Notes de Dabillon sur le concile d'Orange.

La même année, un prêtre du diocèse d'Amiens, André Dabillon, édita des notes sur le second concile d'Orange (529) (3). Il voulait s'y justifier contre les nombreuses attaques dont ses prédications avaient été l'objet de la part des jésuites. Nettement augustiniens, les décrets du second concile d'Orange con-

(1) Il publia un *Advis charitable à l'apologiste de Jansénius pour la défense du père Pierre de Saint-Joseph, feuillant, par lui-même.* Paris, 1655. In-4.

(2) *Mémoires*, t. I, p. 328. — Voir cependant [Patouillet], *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, t. III, pp. 362-363. Anvers, 1755.

(3) *Le concile de la grâce ou réflexions sur le deuxiesme concile d'Orange par A. D'Abillon.* Paris, 1645. In-4.

de Saint-Joseph Fut donc

doctrine. Dans son ouvrage, Dabillon expose l'histoire des pélagiens et des semipélagiens ; il établit l'orthodoxie du concile d'Orange ; il revendique pour S. Augustin une autorité absolue dans les questions de la grâce, d'après les témoignages des papes et des conciles énumérés dans le mandement de l'archevêque de Sens de 1643 ; enfin il explique les décrets du concile d'Orange. Il convient de remarquer comment Dabillon établit l'autorité de ces décrets ; son raisonnement s'inspire totalement des conceptions jansénistes.

Raisonnement janseniste.

« 1° Selon les papes et les saincts Pères, dit-il, quiconque choque sainct Augustin dans les matières de la liberté et de la grâce, combat par un mesme effort les sentimens de toute l'Église catholique et romaine... 2° Puisque selon le dire des papes, la doctrine de sainct Augustin touchant la grâce est celle de l'Église catholique et romaine, et que les canons du concile d'Orange sont tirez quasi mot à mot des écrits de sainct Augustin et envoyez à ce concile par le Sainct-Siège, il s'en suit nécessairement que les canons du concile d'Orange sont autant de décrets de toute l'Église, dont les fidelles ne peuvent se départir sans crime » (1).

Dans ses explications, Dabillon suit les indications que les docteurs de Louvain avaient imprimées en annexe à leur édition des œuvres de S. Augustin. A plusieurs reprises, il soutient que, d'après le concile, la liberté subsiste après la chute originelle, mais qu'étant captive, elle ne saurait, sans la grâce, vouloir le bien même d'ordre naturel. Cette thèse est conforme aux explications de l'*Augustinus*, dont l'auteur se fait gloire de reprendre les idées (2).

Le débat janséniste et les traités théologiques.

A cette époque on commence aussi à constater les premières traces des querelles au sujet de l'*Augustinus* dans les manuels de théologie et dans les polémiques agitées en province.

Le P. Bagot, S. J.

Ce fut le P. Bagot (3), de la compagnie de Jésus, qui introduisit le premier dans son manuel de théologie un chapitre sur

(1) *O. c.*, pp. 35, 37-38.
(2) Cf. *o. c.*, pp. 50-55, 104 svv.
(3) Jean Bagot (1580-1664) fut théologien du général et censeur des livres à Rome.

Ils avaient aux yeux des Jansénistes un appui sonde pour leur

l'*Augustinus* (1). Les attaques y sont cependant timides et « l'adversaire » qui y est combattu, n'est jamais cité par son nom. Bagot fait valoir contre lui les principaux arguments développés par ses confrères Petau et Deschamps.

Incident fâcheux à Toulouse.

Un incident relativement grave fut provoqué à Toulouse, en 1644-1645, à l'occasion de l'apparition d'un écrit sur la science moyenne au concile de Trente (2). On ne saurait dire quel mobile poussa le dominicain, le P. Réginald, de son nom dans le monde Ant. Ravaille (1605-1676), à publier cette dissertation. Car, par son contenu, elle tendait manifestement à combattre la doctrine de Molina. Elle avait été composée par un thomiste à la fin des controverses *de auxiliis*. Elle rappelait l'opposition que la théorie de Molina y avait rencontrée et elle se proposait de montrer, en trente thèses, la « nouveauté » du système de ce jésuite sur les forces actuelles du libre arbitre. La conclusion qui y était souvent formulée, revenait à enlever à Molina l'appui du concile de Trente. Le P. Réginald voulut-il, par la publication de cette dissertation, se ranger du côté janséniste ? Ou profita-t-il simplement de l'attaque de Jansénius, pour essayer de porter un nouveau coup au « molinisme » ?

Un livre du P. Annat, S. J., censuré.

Toujours est-il que son intervention fut mal reçue. Le P. Fr. Annat, de la compagnie de Jésus, lui opposa une réponse assez vive (3). Les dominicains de Toulouse ne laissèrent pas un jésuite attaquer impunément leur confrère. Ils ripostèrent au P. Annat et traduisirent son écrit devant la faculté de théologie de leur ville. Celle-ci, en pique depuis longtemps avec la compagnie, porta un décret, en date du 1er mai 1645, aux termes duquel le livre du P. Annat était prohibé « parce qu'il contrevenait aux décrets de Clément VIII (?), Paul V, Urbain VIII,

(1) Ce manuel porte le titre de *Apologeticus fidei duas in partes tributus : Pars prior, Institutio theologica de vera religione. Pars posterior, Demonstratio dogmatum christianorum.* Paris, 1645, 2 vol. in-fol. — Pour la réfutation du jansénisme voir P. II, l. V, c. V.

(2) Intitulé : *Quæstio theologica et historica et juris pontificii : Quæ fuerit mens concilii tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam.* Toulouse, 1644. In-4. — Voir Serry, *Hist. congr. de aux.*, p. xxxi, P. II, c. 277 svv. ; Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 826-327.

(3) Intitulée : *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa. Hoc est contra Guillelmum Tvisium calvinistam, auctorem anonymum libri de ordine etc., theologum collegii salmanticensis, Joannem a S. Thoma. Propugnante P. Francisco Annato, e soc. Jesu. Tolosæ, apud Franciscum Boude, sub signo S. Thomæ aquinatis, 1644. Cum privilegio regis.* In-4.

en condamnant comme hérétiques ceux qui n'admettaient pas la science moyenne » (1).

Démarches du P. Annat pour faire révoquer la censure.

Le P. Annat ne vit dans cette condamnation de la faculté de théologie de Toulouse que le résultat des intrigues de ses ennemis et il lui refusa toute autorité. Il s'adressa à Rome et là il reçut gain de cause : le Saint-Office refusa de ratifier la censure qui avait été portée contre son livre. De plus, Annat en appela au conseil du roi et obtint un arrêt cassant la censure de l'université de Toulouse et citant Pellicier, doyen de la faculté de théologie, à comparaître devant ce conseil. La faculté s'adressa à l'assemblée du clergé qui se tenait alors à Paris. Grâce à l'appui des prélats, le chancelier déclara « que cette affaire n'iroit pas plus avant et qu'il ne seroit rien ordonné contre lesdits professeurs » de la faculté de théologie de Toulouse (2).

* *

Silence des jansénistes

Nous avons suivi les grandes controverses sur l'*Augustinus* jusque vers 1646. Cette date marque un changement dans la lutte : désormais les jansénistes garderont quelque temps le silence. « Afin, dit Gerberon (3), qu'on ne reprochât pas aux disciples de saint Augustin qu'ils se faisoient un plaisir d'entretenir le trouble dans l'Église, et qu'il ne tenoit pas à eux qu'elle ne jouit d'une profonde paix, ils cessèrent d'écrire jusqu'en 1640, qu'on les força de reprendre la plume pour défendre la vérité. » Plus loin, dans la troisième partie de cette dissertation, les mobiles de ce silence intéressé seront mieux précisés.

Conclusions : caractéristiques des controverses sur la grâce.

Toutefois, avant de passer à l'exposé des péripéties du jansénisme moral, il est bon de jeter un regard en arrière et de résumer les caractéristiques qu'ont offertes les controverses sur l'*Augustinus* en France. Au début, ces polémiques n'avaient rien de cette brusque spontanéité qui accompagne fatalement le

(1) Cette censure se trouve imprimée dans les *Annales de la société des soi-disans jésuites*, t. III, pp. 985-986. Paris, 1767. — Pour ce qui concerne son histoire. Cf. [ANNAT ?], *Historia censuræ tolosanæ*. (S. l. n. d.) (1645). In-8. — En 1645, le P. Annat revint à la charge et publia un autre ouvrage sous le titre suivant : *Solutio quæstionis theologicæ, historicæ et juris pontificii, quæ fuerit mens concilii tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam. Coloniæ Volcarum, 1645*. In-4.

(2) Cf. *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. III, p. 412. Paris, 1769.

(3) Dans son *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 172.

l'*Augustinus*. Au contraire, à part les sermons retentissants de Habert, les premières attaques contre Jansénius avaient plutôt été timides et n'avaient présenté aucune originalité. Mais à mesure que les défenseurs de ce dernier avaient pris une attitude plus franche, l'opposition à l'*Augustinus* avait gagné en vigueur. Les principaux théologiens de la compagnie de Jésus, Petau, Sirmond, Deschamps, avaient élevé la voix : ils avaient rappelé que son auteur était l'infâme *Armacanus ;* ils avaient ramené sa doctrine au protestantisme, au prédestinatianisme, au baianisme, et lui avaient opposé les définitions du concile de Trente, la censure de la faculté de théologie de Paris de 1560, les propositions condamnées par Pie V et Grégoire XIII dans Baius.

Le parti de Jansénius.

Du côté de Port-Royal, il s'était manifesté dès le début une certaine anxiété. Les jansénistes avaient voulu écarter de leur doctrine le reproche de nouveauté et avaient cherché des alliés à Jansénius. Les polémiques et l'intervention de Rome leur avaient bientôt suscité d'autres objections et ils avaient été réduits à s'opposer aux condamnations de Rome et à la censure de la Sorbonne de 1560. Antoine Arnauld était apparu comme le chef incontesté des polémistes du parti de Port-Royal. Sa voix avait dominé tout le débat, et l'on peut dire que, par ses *Apologies,* il avait vulgarisé le jansénisme doctrinal. Ces deux ouvrages, auxquels s'étaient ajoutés des écrits sur la morale et sur la pratique religieuse, avaient produit à cette époque un enthousiasme exubérant pour le parti janséniste. Le clergé et l'université qui étaient en brouille avec la compagnie de Jésus, avaient partagé en grande partie cet engouement. Le parti de Port-Royal était parvenu à l'apogée de sa puissance.

Sa tactique et son attitude doctrinale.

Au point de vue doctrinal, comment Arnauld et ses partisans avaient-ils résisté aux objections de leurs adversaires ? Comme Jansénius, ils s'étaient retranchés derrière l'autorité absolue de S. Augustin dans la matière de la grâce. Dès le début et à chaque occasion, ils avaient rappelé l'état de la controverse et ramené le débat à une question de fait. La doctrine de l'évêque d'Hippone constituait à leurs yeux la norme des vérités à croire ; les définitions du concile de Trente devaient être éclairées par elle ; si les condamnations des papes lui étaient opposées, elles ne pouvaient s'entendre d'une censure doctrinale ; les décrets du second concile d'Orange, d'après ce qu'affirmait Dabillon, s'imposaient à la croyance parce qu'ils étaient tirés

mental. Ils s'étaient efforcés uniquement de montrer que d'autres théologiens avaient à ce sujet pensé comme eux.

Les antijansénistes et l'autorité de S. Augustin

Les adversaires de Jansénius avaient rejeté en général le procédé théologique que ce dernier voulait leur imposer. De plus, ils avaient apporté des restrictions à l'autorité de S. Augustin dans la matière de la grâce, et Petau était même allé jusqu'à dire que ce « Docteur ne jouit et n'a jamais joui d'aucune autorité dans la question de la prédestination ». Ils avaient invoqué assez généralement, pour établir cette opinion, les restrictions qui se retrouvent dans l'*Indiculus de gratia Dei* et qu'ils attribuaient au pape S. Célestin. Partant de leur idée sur l'autorité de S. Augustin, ils avaient précisé les erreurs pélagiennes et semipélagiennes. Ils avaient attribué une plus grande place à la tradition anté-augustinienne et grecque, et une autorité plus imposante aux décisions postérieures de l'Église. Toutefois, malgré les restrictions qu'ils avaient apportées en principe à l'autorité de S. Augustin, ils s'étaient tous efforcés de retirer à l'*Augustinus* l'appui de ce Docteur.

Points particuliers.

Quant aux objections particulières adressées à Jansénius, les thèses des jésuites de Louvain de 1641 en avaient dès le début épuisé le nombre. Presque tous les adversaires de l'*Augustinus* s'en étaient inspirés et leur avaient fait de larges emprunts. Arnauld de son côté avait repris pour son compte toutes les affirmations les plus audacieuses de l'*Augustinus*. Seules quelques expressions avaient été désavouées par lui, mais il les avait considérées comme des falsifications de ses adversaires.

des œuvres de S. Augustin. En cherchant des âmes, les Jansé-

SECTION II

Le jansénisme moral

Objet du débat.

La lutte qui va s'engager au sujet du jansénisme moral, porte sur un objet très vaste. Elle embrasse les règles qui doivent guider la pratique des sacrements de pénitence et d'eucharistie et, par extension, les principes d'après lesquels on doit juger de la moralité des actions humaines. Mais, comme on le verra plus loin, pendant la première période des controverses, le débat sur la morale relâchée ne se rattachait pas encore directement aux polémiques jansénistes proprement dites.

A se placer au point de vue des doctrines régnantes en matière morale à notre époque, ce sont généralement les solutions modérées qui sont en honneur dans les écoles. Pour qui ne serait pas au courant de l'histoire, il serait tout étonné d'apprendre qu'avant d'arriver à cet accord, de longues et âpres luttes ont sévi contre les théologiens de la compagnie de Jésus, alors que ce sont précisément les doctrines de ses grands moralistes qui triomphent aujourd'hui (1). Même certains adversaires de la compagnie (2) reconnaissent sans difficulté qu'il est injuste d'accuser en bloc tous les jésuites de morale relâchée, comme si tous avaient indistinctement enseigné des théories laxistes ou comme si les moralistes de la société qui ont soutenu des propositions erronées ou téméraires, avaient préconisé un système de morale qui leur était propre.

Rôle de la compagnie de Jésus.

En fait, dans l'étude de la théologie morale, les théologiens de la compagnie de Jésus avaient développé, sinon introduit, un esprit nouveau. Ils avaient fait de l'étude de la morale une discipline à part, séparée de l'étude de la dogmatique ; ils avaient approfondi les principes de l'éthique et rapproché les données de la révélation des conclusions de la raison. Cependant personne ne s'étonnera que certains d'entre eux soient tombés dans des exagérations. Tous les mouvements d'idées assistent,

(1) Cf. Bouquillon, *Institutiones theologiæ moralis fundamentalis*, 1re éd., pp. 25-26. Bruges, 1873.

(2) Cf. Boehmer-Monod, *Les jésuites*, pp. xliv-lii, 236 svv. Paris, 1910.— Voir aussi B. Duhr, *Jesuiten-Fabeln*, 4e éd., pp. 455-492. Fribourg, e/B., 1904.

à leur début, aux errements de quelques esprits progressistes qui, éblouis par la nouveauté, oublient la voie royale du juste milieu. Nous avons esquissé plus haut en quoi consistaient les excès (1). D'autre part, phénomène encore naturel, les adversaires de la compagnie de Jésus s'en prirent d'abord aux abus de théologiens laxistes pour justifier leur opposition à ce qu'ils quelques appelaient la nouvelle morale. Mais exagérant à leur tour, ils en voulurent bientôt aux théologiens modérés et condamnèrent tout simplement les principes dont une application abusive seule avait poussé quelques moralistes à avancer des théories laxistes.

Adversaires de la compagnie.

Les adversaires attitrés des moralistes de la compagnie de Jésus sont les jansénistes. Leurs principes outrés sur la déchéance profonde de la nature humaine, sur les forces de la raison et de la volonté de l'homme dans l'état de nature déchue, sur l'ignorance invincible et leur conception étroite de la tradition les poussent à s'opposer à tout progrès ou à toute innovation dans l'étude de la morale et à combattre comme corrompu tout ce qui ne s'inspire pas du plus rigoureux idéal et fait des concessions à la nature.

Mais d'autre part, les jansénistes trouvèrent des appuis puissants dans l'épiscopat et chez plusieurs théologiens étrangers à la compagnie. On peut dire que ceux-ci représentaient, dans une certaine mesure, le parti réactionnaire et fermé au progrès. Ils se laissaient entraîner au combat par les excès de quelques moralistes ou par les attraits de l'argument de tradition que les jansénistes faisaient miroiter devant leurs yeux. Ils n'avaient pas saisi, dès le début, que le joug rigide de la tradition que les disciples de Saint-Cyran voulaient imposer, tendait à détruire l'autorité de l'Église en matière de discipline pénitentielle. Ils ne voulaient pas entendre parler de nouvelles adaptations des principes chrétiens ou de l'élaboration d'une éthique catholique. Leurs critiques outrancières arrêtèrent longtemps le triomphe des théories modérées. D'autre part, on doit cependant reconnaître qu'elles ont eu pour résultat d'élaguer certaines exagérations, de conduire à une plus grande précision des principes et d'inspirer une sage prudence à quelques moralistes trop hardis.

(1) P. 49-52.

CHAPITRE PREMIER

LE LIVRE DE LA FRÉQUENTE COMMUNION

Place du livre *De la f. c.* dans l'histoire du jansénisme.

L'histoire du livre *De la fréquente communion* nous reporte vers l'année 1643. Son apparition marque le point de départ des luttes ouvertes entre le parti janséniste et ses adversaires. Il constitue en effet le premier manifeste du Port-Royal de Saint-Cyran et divulgue les théories de cet abbé sur le renouvellement intérieur, théories qui étaient restées jusque là dans l'ombre et dans une sorte de mystère.

Causes qui ont provoqué ce livre.

On se rappelle la situation à laquelle Richelieu avait acculé Saint-Cyran et ses disciples. Mais, on l'a vu aussi, les mesures sévères du cardinal n'avaient pu enrayer le mouvement de réforme qui se dessinait à Port-Royal. La répression violente par l'autorité peut inspirer la crainte, mais elle n'étouffe point le zèle et les humeurs de combattivité chez des hommes résolus et indépendants ; au contraire, elle accumule les sentiments de haine et de vengeance qui éclatent dès que la crainte disparaît. A partir de son arrestation, Saint-Cyran s'était vu accusé de graves erreurs en matière doctrinale ; sa conception sur le renouvellement intérieur avait été combattue par de nombreux ennemis qui l'avaient représentée comme une « nouveauté » et un « stratagème du diable » ; enfin on s'était attaqué à ses disciples dans l'espoir de les détacher de lui. Pour comble de malheur, Saint-Cyran et ses disciples étaient réduits au silence et, du vivant de Richelieu, ils devaient subir toutes les attaques sans pouvoir élever aucune protestation. Pour des hommes ardents comme eux, qui avaient foi dans la vérité de leur doctrine et dans leur mission, c'était certes la peine la plus sensible. Aussi attendaient-ils avec impatience le jour de la revanche.

L'occasion.

Une brouille entre deux pénitentes de condition vint encore aggraver la tension entre Saint-Cyran et ses ennemis. Voici les circonstances de cet incident (1). La marquise de Sablé et la princesse de Guémené, rivales à l'église comme à la cour,

(1) C. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 214-224 ; Paris, *Hist. du jan-*

tenaient dans la pratique des sacrements une conduite assez différente. La dernière, dirigée par Saint-Cyran, se montrait relativement sévère et se scandalisait de la fréquence des communions de la marquise de Sablé, une pénitente des jésuites. Car malgré ses attaches mondaines, celle-ci s'approchait de l'eucharistie au moins tous les mois et ne trouvait aucun inconvénient à se rendre au bal le jour même de la communion Entre femmes, les commentaires ne pouvaient faire défaut. Les deux dames discutaient sur l'excellence de leur directeur respectif et sur la doctrine qu'elles suivaient en matière de spiritualité. La marquise de Sablé n'eut rien de plus empressé que de remettre à son confesseur, le P. de Sesmaisons (1), les critiques de sa rivale ; elle y ajouta même un petit traité de piété que celle-ci avait reçu de Saint-Cyran. Le différend des pénitentes devint celui des directeurs. Car le P. de Sesmaisons, aidé, dit-on, des PP. Bauny et Rabardeau, ses confrères, se mit en devoir de réfuter la doctrine de Saint-Cyran. Celle-ci fut à son tour justifiée par Arnauld, dans son fameux ouvrage *De la fréquente communion*. Ainsi, par leur brouille mesquine, ces deux pénitentes devaient-elles provoquer, du moins occasionnellement, la formidable lutte du jansénisme moral ; ce qui leur a valu d'être appelées, suivant le mot piquant du duc de la Rochefoucauld, « les fondatrices du jansénisme ».

Doctrine du P. de Sesmaisons, S. J.

Comment le P. de Sesmaisons réfuta-t-il la doctrine de Saint-Cyran et quelles règles préconisa-t-il relativement à la pratique de l'eucharistie ? L'opuscule intitulé : *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement* (2), qu'il remit à sa pénitente, la marquise de Sablé, contient à ce sujet certaines indications générales que nous résumons ici.

(1) Pierre de Sesmaisons (1588-1648) enseigna la philosophie et la théologie morale et fut préfet spirituel à la maison professe de Paris.

(2) Cet opuscule manuscrit fut imprimé, d'après les citations qu'en donnait Arnauld, dans les *Remarques judicieuses sur le livre intitulé De la fréquente communion*, pp. 67-94. Paris, 1644, sous le titre : *Instruction sur la fréquente communion ou l'escrit intitulé : Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement*. Puisque l'auteur anonyme de ces *Remarques judicieuses*, qui était probablement un jésuite, ne corrige nullement les citations d'Arnauld ou ne les suspecte même pas d'erreur, on peut supposer que celles-ci reproduisent fidèlement le manuscrit du P. de Sesmaisons. — Le P. Sommervogel ne semble pas avoir connu l'annexe des *Remarques judicieuses ;* car, dans

La question exposée dans le titre de l'opuscule doit être résolue uniquement à la lumière de la tradition. Or celle-ci est sans aucun doute en faveur de la communion très fréquente. En effet les premiers chrétiens ne communiaient-ils pas tous les jours ? Se préparaient-ils à la communion par une longue pénitence ? La séparation de l'eucharistie était-elle imposée par l'Église, sinon en punition d'un péché capital ? Et même si chez les chrétiens d'autrefois tout péché mortel entraînait, d'une manière générale, l'éloignement de l'eucharistie, l'Église n'a-t-elle pas aboli cet usage en supprimant l'ancienne discipline pénitentielle et en tolérant la pratique actuelle ? Quant aux règles pratiques, les chrétiens auront soin de suivre l'avis d'un bon directeur et de veiller à la droiture de l'intention qui les mène à la sainte table. En principe on s'en tiendra à la communion hebdomadaire tant vantée par les Pères et recommandée par l'exemple de l'Église primitive et par le concile de Trente. Cette communion hebdomadaire ne requiert pas de la part du communiant des dispositions extraordinaires : d'une part, la grâce sanctifiante, la dévotion actuelle et le détachement du monde suffisent pour communier avec fruit ; d'autre part, ni les péchés véniels, ni les péchés mortels remis par l'absolution sacramentelle, ni le défaut de ferveur « auquel le désir d'en avoir supplée », ni enfin « l'inapplication aux choses de Dieu » ne constituent des obstacles à la communion.

Indignation de Saint-Cyran.

A la lecture de cet écrit du P. de Sesmaisons, Saint-Cyran eut une impression pénible. Il y vit l'ébranlement des principes qu'il pensait le mieux établis, dont il croyait avoir expérimenté la profonde vérité et qui constituaient le fondement de sa réforme : la nécessité de la pénitence et la sainteté de la communion. Mais la douleur fit bientôt place à l'indignation. Jusque là ses ennemis s'étaient contentés de critiquer sa doctrine, par jalousie, à ce qu'il croyait, pour détruire son œuvre ; ils n'avaient jamais exposé leur propre programme. Maintenant ils avaient enfin formulé leur opinion pour l'opposer à la sienne. Jamais peut-être Saint-Cyran n'avait ressenti plus vivement qu'en ce moment le « venin » que, à l'en croire, les « directeurs relâchés » voulaient répandre dans le christianisme. La vérité ne pouvait plus rester cachée. L'intérêt de Dieu, de l'Église et des chrétiens lui semblait exiger que les « séducteurs d'âmes » fussent dénoncés.

Réponse d'Arnauld.

Cependant Saint-Cyran ne songeait nullement à se justifier

lui-même ; il lui manquait la liberté et peut-être aussi l'audace. Il en chargea plutôt son disciple favori, « qu'il avait engendré dans ses liens » et dont l'ardeur pour le bien lui était connue, Antoine Arnauld. Sous sa direction et avec son concours, celui-ci composa une réponse étendue au P. de Sesmaisons (1). Avec une prudente circonspection qu'exigeaient de lui les circonstances, il y proclamait et y justifiait la doctrine sur la pénitence et la piété, préconisée par son maître (2). Les circonstances favorisèrent admirablement son entreprise. Richelieu qui contenait le parti par la crainte, mourut à la fin de l'année 1642. Quelques mois après, en août 1643, parut le livre *De la fréquente communion* (3). Le directeur de Port-Royal, libéré de prison peu après la mort du cardinal, eut encore la consolation de se voir publiquement « vengé » des accusations qu'on avait portées contre lui, et d'assister au succès que cet ouvrage allait assurer à son œuvre.

But général de son ouvrage.

Et de fait le livre *De la fréquente communion* s'annonça de lui-même comme une apologie des idées de Saint-Cyran.

« Enfin, dit Arnauld, il faut toujours considérer que nous ne faisons que nous défendre en cette rencontre, après qu'on nous a attaqués les premiers : que depuis cinq ans et plus, on s'est efforcé de noircir par des médisances publiques et particulières, et par quelques écrits même qui ont été entre les mains de tout le monde,

(1) Les historiens jansénistes n'admettent pas facilement que Saint-Cyran ait eu une part dans la composition du livre *De la fréquente communion*. Cf. surtout *Œuvres d'Arnauld*, t. XXV, pp. XXIII-XXIV. — Rapin, dans son *Histoire du jansénisme*, pp. 51-52, rapporte que, d'après quelques-uns, ce livre aurait déjà été composé pendant la retraite de Bayonne. De même la fable de l'assemblée de Bourgfontaine a fait remonter le projet de cet ouvrage à ce prétendu conciliabule janséniste (1621). Inutile de dire que ces bruits n'avaient aucun fondement. Rapin lui-même n'y croit guère.

(2) Si les dépositions faites contre Saint-Cyran en 1638 sont dignes de foi, on doit admettre qu'Arnauld a sensiblement édulcoré la doctrine de son maître.

(3) Le titre complet porte : *De la fréquente communion où les sentimens des Pères, des papes, des conciles touchant l'usage des sacremens de pénitence et d'eucharistie sont fidellement exposez : Pour servir d'adresse aux personnes qui pensent sérieusement à se convertir à Dieu, et aux pasteurs et confesseurs zélez pour le bien des âmes. Par M. Antoine Arnauld, prestre, docteur en théologie de la maison de Sorbonne. A Paris, chez Antoine Vitré, 1643.* In-4. Les *Œuvres d'Arnauld* reproduisent cet ouvrage au t. XXVII, pp. 71-693. — Voir à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 210 SVV. ; RAPIN, *Mémoires*, t. I, pp. 22 SVV. ; DUPIN, *Hist. ecclés.*, t. II, pp. 107-125.

la réputation de personnes très vertueuses et très catholiques et que nous avons été si éloignés de vouloir troubler les consciences et de condamner les sentiments des autres, que nous n'avons pas voulu même nous défendre en notre propre cause, et qu'ayant entre les mains les réponses à ces libelles, nous ne les avons point données au public, nous contentant de les laisser éteindre par leur fausseté visible, et attendant que Dieu protégeat et que le temps découvrit l'innocence des personnes accusées. Cet écrit que nous réfutons... a été l'effet et comme la voix et l'apologie de cette diffamation publique, par laquelle on a décrié sans cesse, comme auteurs d'opinions fausses et comme de nouveaux hérétiques, ceux qui ont consacré leurs travaux et toutes leurs veilles à la défense de l'Église et à la destruction des hérésies. Et... lorsque nous sommes restés dans le silence, on nous a accusés de tenir en secret des sentiments dangereux que nous n'osions découvrir » (1).

Critique sévère de la doctrine du P. de Sesmaisons.

Lorsqu'Arnauld rappelle pour la première fois l'écrit de « l'auteur anonyme » — car il ne veut pas nommer l'auteur qu'il connaît, le P. de Sesmaisons, — le ton de son discours s'exaspère. Pour justifier son propre dessein, il souligne, avec une manifeste exagération, le but et les tendances de cet opuscule écrit. Pourquoi s'en prend-il surtout à cet écrit anonyme ?

« Parce qu'il ne tendoit, répond-il, qu'à détourner les âmes de la voie étroite de l'Évangile ; que sous prétexte de représenter l'utilité de la fréquente communion, il en ruinoit toutes les dispositions nécessaires, sans lesquelles cette viande sainte se tourne en poison selon les Pères ; que non content de porter indiscrètement toutes sortes de personnes à participer très souvent à ces mystères terribles, il jugeoit même bien disposés à une communication très particulière avec le Fils de Dieu dans l'eucharistie, *ceux qui sont remplis de l'amour d'eux-mêmes et si attachés au monde que de merveilles ;* et enfin qu'il paroissoit visiblement qu'il avoit entrepris de s'opposer à l'esprit de pénitence ; d'en abolir les plus saints exercices, comme contraires à l'usage de l'Église ; d'en décrier la pratique comme téméraire et procédant de l'esprit d'erreur ; de faire passer la conduite qui y porte les pécheurs, comme une conduite pernicieuse et *un stratagème du diable* » (2).

(1) *Œuvres d'Arnauld,* t. XXVII, p. 144.
(2) *Ibid.*, p. 74.

Le livre *De la fréquente communion*. Préface.

Mais venons-en à la doctrine d'Arnauld. Une très longue préface — que plusieurs historiens ont attribuée au neveu de Saint-Cyran, Martin de Barcos, — précède l'ouvrage *De la fréquente communion*. Elle rappelle les circonstances de composition de ce livre, en indique la méthode et en fait connaître les principales conclusions relatives à la pratique de la pénitence et de la communion. Arnauld, on vient de le voir, dirige son œuvre contre un auteur anonyme qui a décrié l'ancienne pratique pénitentielle et qui a rendu trop facile l'accès à l'eucharistie en y admettant « ceux qui sont remplis de l'amour d'eux-mêmes et si attachés au monde que de merveilles ». Pour réfuter ses assertions « audacieuses », il s'engage à le suivre sur son propre terrain. « Il n'a qu'à proposer simplement ce que ces Pères nous enseignent dans leurs écrits » : ainsi l'auteur anonyme a-t-il formulé sa méthode. Or, par cette même voie, Arnauld prétend montrer que son adversaire a enseigné « trois erreurs manifestes » qui se résument comme suit :

Méthode d'Arnauld.

Erreurs de son adversaire.

« Que ce n'avoit jamais été la coutume de l'Église d'être plusieurs jours à faire pénitence avant de communier ; que le délai ne nous rend pas plus disposés et qu'en s'abstenant de communier avec cet esprit, on ne rend pas plus d'honneur au saint sacrement (1). »

Plus loin, Arnauld relève encore chez son adversaire l'affirmation suivante :

« Encore que l'on se fut ainsi préparé autrefois par la pénitence durant quelques jours avant de communier, ce seroit néanmoins témérité de le faire aujourd'hui, parce que cela est contraire à l'Église d'à présent » (2).

A cette dernière assertion, l'auteur oppose immédiatement le fait que de nombreux conciles provinciaux, de grands théologiens et le concile œcuménique de Trente ont conservé cette pratique de se préparer à la communion par une pénitence de quelques jours.

D'ailleurs, ajoute-t-il,

(1) *Ibid.*, p. 77.
(2) *L. c.*

Importance de la tradition.

« lorsqu'il s'agit de nous régler dans la disposition avec laquelle nous devons approcher de ce sacrement, peut-on légitimement abandonner l'autorité des Pères? » Car « la disposition aux sacrements doit être proportionnée à l'éminence qui s'y rencontre... C'est ce qui rend cette disposition immuable, selon les théologiens, parce qu'elle a un rapport essentiel avec la substance du sacrement, qui est immuable » (1).

Rôle de la communion dans la vie du chrétien.

Arnauld se hâte de rassurer le lecteur que la rigidité de ce principe pourrait effrayer. Bien qu'à son avis la communion requière des dispositions excellentes, il affirme que le chrétien négligent ne peut trouver en cela un prétexte pour excuser son relâchement. Car tout chrétien véritable doit considérer la séparation de Jésus-Christ comme une très grande peine et l'union avec lui dans la communion comme son plus grand bien, Dieu étant la nourriture indispensable de l'âme. Aussi les directeurs spirituels ont-ils le devoir de préparer à la sainte table ceux qui ne communient pas encore et d'exciter à une communion plus fréquente, voire même quotidienne, ceux qui communient rarement. La perfection d'un chrétien ne consiste-elle pas en effet à communier tous les jours et à vivre en union intime avec son Dieu, comme le faisaient autrefois les chrétiens de la primitive Église ?

On peut s'abstenir de la communion par esprit de pénitence.

Cependant cette règle générale souffre des exceptions louables. Supposez en effet une âme humble et pénitente qui, pénétrée de sa misère, s'abstient pendant un certain temps de l'eucharistie pour mieux s'y préparer, qui oserait la condamner ? Arnauld ne voit dans cette abstention rien de répréhensible ; au contraire, il la juge en soi plus parfaite que la communion ; il la considère comme « une conduite inspirée par le Saint-Esprit » et « une grâce très particulière ».

« Il y a des âmes, dit-il, qui étant revenues de l'état de péché, dans lequel elles avoient passé plusieurs années, sont tellement touchées par un mouvement de grâce et par l'esprit de pénitence, qu'elles seroient ravies de pouvoir témoigner à Dieu la douleur et le regret qui leur reste de l'avoir offensé, en différent leur communion jusques à la fin de leur vie, comme étant indignes de s'approcher du corps de Jésus-Christ... De sorte que si ces per-

(1) *Ibid.*, pp. 78-79.

sonnes ne suivent pas dans cette disposition une conduite si sainte, et dans laquelle le S. Esprit a porté tant de fidèles lorsque l'Église a été la plus pure dans ses mœurs et dans sa discipline, c'est principalement pour éviter les divers jugements des hommes qui ne peuvent comprendre comment une âme pénitente peut se séparer durant tant de temps de ce qu'elle aime et de ce qu'elle désire le plus... Que s'il se trouvoit quelque personne que Dieu eût mise dans une disposition si sainte, après l'avoir offensé par de grands péchés, elle devroit sans doute conserver dans le fonds du cœur un sentiment si louable, comme une grâce très particulière, bien que je crusse pour d'autres raisons, et particulièrement pour ne pas paroître singulière, qu'elle devroit communier plus souvent » (1).

Pratique de la pénitence. La préparation.

Pour ce qui concerne l'usage du sacrement de pénitence, Arnauld préconise une discipline sévère. D'abord la réception de ce sacrement requiert une « digne » préparation de la part du pécheur. Dans ce but, celui-ci supportera patiemment, en guise de pénitence, toutes les adversités du monde et s'imposera, suivant le conseil de son directeur, certains exercices de mortification compatibles avec ses devoirs d'état. Quand il se sera ainsi dignement préparé par des œuvres de pénitence, il se soumettra au jugement de son confesseur pour recevoir de lui, par la vertu de l'absolution sacramentelle, la grâce de la réconciliation et de la rémission des péchés.

La satisfaction.

Après la confession, il reste au pénitent d'accomplir fidèlement la satisfaction. Le confesseur aura soin d'imposer à ses pénitents des peines proportionnées à la gravité de leurs péchés. C'est là, en effet, le désir du concile de Trente. A ce qu'il déclare, il aurait bien voulu réintroduire l'ancienne discipline pénitentielle ; mais comme les malheurs du temps ne le lui permettaient pas, il s'est borné à ordonner aux confesseurs de régler la satisfaction proportionnellement à la gravité des péchés. De même S. Charles Borromée s'est efforcé de rétablir l'ancienne discipline pénitentielle, quoiqu'il ait encore usé d'une grande condescendance envers les pécheurs. Ainsi il a exigé que les péchés publics soient expiés par des pénitences publiques ; il a obligé ses prêtres d'apprendre les anciens canons dans le but de pouvoir imposer aux pénitents des peines proportionnées à leurs fautes secrètes ; il a mis en garde contre le

(1) *Ibid.*, p. 89.

grand mal qui résulte des absolutions précipitées ; il a ordonné de différer l'absolution « en une infinité de rencontres ». Malgré ces prescriptions sévères le saint évêque ne croyait-il pas avoir encore été trop indulgent ?

La tradition, norme de la pratique de la pénitence.

Mais comment le confesseur peut-il connaître que ces peines sont proportionnées aux péchés ? En consultant la tradition. Car d'une part, comme pour les questions doctrinales, la tradition doit être la norme des vérités morales et des pratiques religieuses. D'autre part l'Église, incorruptible dans sa foi, est « corruptible dans ses mœurs en la plupart de ses membres ». Ainsi il peut se faire qu'aujourd'hui les mœurs des chrétiens ne correspondent plus à l'idéal sublime du christianisme. Les efforts continuels que les conciles, les évêques et les saints déploient en vue de réformer la vie des fidèles, ne supposent-ils pas que la corruption s'est glissée dans les membres de l'Église ?

Objet du livre d'Arnauld.

Suivant Arnauld, il faut donc recourir à l'Église primitive pour connaître les obligations élevées des chrétiens et plus particulièrement les règles à suivre dans l'usage des sacrements. Selon lui aussi, l'Église s'est révélée dans toute sa splendeur au IVe et au Ve siècles de son existence (de 371 à 430). Il va donc demander à l'Église de ce temps la réponse aux questions débattues. Il n'oblige personne à suivre les pratiques de cette époque ; mais il requiert pour elles les droits de la vérité et le respect de tous les chrétiens.

Tel est donc l'objet général du livre *De la fréquente communion* : retracer le tableau de la pratique de la pénitence et de l'eucharistie telle qu'elle était en usage dans l'Église au IVe siècle, et en dégager certaines règles qui doivent ou qui tout au moins peuvent encore être appliquées à l'époque actuelle.

Première partie. Objet.

La première partie de l'ouvrage traite de la pratique de la communion, c'est-à-dire :

« De la véritable intelligence de l'Écriture et des Pères » que l'auteur anonyme a invoqués en faveur de la communion fréquente et « des conditions d'un bon directeur pour régler les communions. Si l'on doit porter indifféremment toutes sortes de personnes à communier tous les huit jours. Et de l'indisposition que les péchez véniels peuvent apporter à la fréquente communion ».

Pratique de l'Église primitive.

D'après Arnauld, l'auteur anonyme s'est trompé d'abord en retraçant la pratique de la communion en vigueur chez les pre-

miers chrétiens. En supposant que tous les fidèles s'approchaient tous les jours de la sainte table, il a négligé la distinction fondamentale entre deux états : l'état d'innocence qui suppose la conservation de la grâce baptismale et l'état de péché. En effet tous les textes qui nous renseignent sur la pratique religieuse des chrétiens de l'Église primitive, montrent clairement que les « innocents » seuls allaient tous les jours à la communion, tandis que les pénitents des différents degrés se retiraient de l'église avant la célébration des saints mystères. Le chrétien qui avait eu le malheur de commettre un péché mortel, était séparé de la communion pendant plusieurs jours, voire même pendant des années entières; sous la conduite de l'Église et avec le secours des prières de la communauté, il devait se rendre digne de participer au banquet eucharistique en se soumettant à la pénitence.

Conclusions qui s'en dégagent.

Que doit-on conclure des nombreux témoignages qui attestent cette pratique ? Écoutons ce qu'Arnauld soutient à ce sujet.

« Donc pour commencer où Gennadius achève et déclarer quel est l'esprit de l'Église dans la conduite qu'elle tient touchant la dispensation de l'eucharistie envers ceux qui se sentent coupables de péchés mortels, ne leur ordonne-t-il pas d'être plusieurs jours à faire pénitence avant que de communier, de satisfaire à Dieu par des gémissements, des soumissions, des pleurs, des jeûnes, des aumônes, que le nom seul de pénitence publique emporte avec soi, pour être admis ensuite à la participation de l'eucharistie ? Et enfin, ne juge-t-il pas ce délai si nécessaire, qu'il croit que faire autrement, c'est recevoir sa condamnation, en recevant le plus précieux gage de notre salut, et convertir en poison cette nourriture divine » (1) ?

Et plus loin, parlant toujours de Gennadius, Arnauld ajoute :

« La considération de l'extrême pureté que la participation de ces saints mystères désire, fait que cet auteur n'ose conseiller la la communion de tous les jours aux âmes qui vivent dans la piété et qui se trouvent encore exemptes des plaies mortelles, quoiqu'elles ressentent quelques légères blessures et, pour ainsi dire, des morsures de ces offenses... Il se contente de les exhorter à

(1) *Ibid.*, p. 233.

communier tous les dimanches et encore avec deux conditions extrêmement considérables. L'une qu'avant que de s'approcher de cette table sacrée, elles se purifient de leurs fautes, quoique légères, par les prières et par les larmes. Et l'autre de n'avoir point engagée la volonté dans ces péchés véniels ».

« Encore, remarque Arnauld, que quelques atteintes du péché n'empêchent pas que l'on communie tous les huit jours, l'on ne le doit pas faire néanmoins si l'on y a la volonté engagée, parce que dans ce cas, dit Gennadius, la communion charge plus la conscience qu'elle ne la purifie. »

Enfin « les Pères nous apprennent que le moyen de devenir (digne de la communion) lorsqu'on s'en est rendu indigne par des péchez mortels, c'est de s'en tenir séparé pour quelque temps, et durant ce temps se purifier par les retraites, par les jeûnes, par les prières et par les aumônes » (1).

Doctrine du concile de Trente et de François de Sales.

Telle est, de l'avis d'Arnauld, la pratique autorisée par les Pères et l'Église primitive ; selon lui, elle a été préconisée par François de Sales et antérieurement par le concile œcuménique de Trente. Celui-ci a formellement exprimé le désir de voir tous les chrétiens se rendre dignes de la communion quotidienne.

Règles particulières.

Après avoir fixé ainsi la pratique de la communion reconnue « par la tradition et le concile de Trente », Arnauld passe à la critique des règles particulières indiquées par l'auteur anonyme. Nous résumons ici ses observations. Le confesseur doit être un homme instruit, expérimenté, pieux et respectueux de la tradition. Pour ce qui concerne les motifs qui portent le chrétien à la sainte table, tout sentiment de vanité doit faire diminuer le nombre des communions ; de même, il est téméraire de soutenir « que plus on se trouve denué de grâce, plus on doit hardiment s'approcher de celui, qui n'a point de plus grand contentement que de faire largesse de ses faveurs » ; le fait d'être d'une condition sociale inférieure n'est jamais un obstacle à la fréquente communion ; enfin la communion hebdomadaire ne peut être recommandée indifféremment à toutes les personnes ; car elle requiert certaines dispositions qui ne se rencontrent pas chez tous les chrétiens. Ainsi elle demande une préparation qui ne consiste pas seulement « dans quelques prières récitées à la hâte », mais dans le ferme attachement de la volonté au bien.

(1) *Ibid.*, p. 238.

De plus, d'après la doctrine des Pères, l'habitude du péché véniel et parfois même le seul fait d'être tombé dans une faute légère doivent nous porter à nous abstenir de l'eucharistie.

Seconde partie. Objet.

Dans la seconde partie de son ouvrage, Arnauld examine cette question :

« S'il est meilleur et plus utile aux âmes qui se sentent coupables de péché mortel, de communier aussitôt qu'ils se sont confessés, ou de prendre quelque temps pour se purifier par les exercices de la pénitence avant que de se présenter au saint autel ? »

Doctrine du P. de Sesmaisons.

L'auteur anonyme, on se le rappelle, soutenait à ce sujet l'opinion négative. Il s'appuyait sur S. Paul, sur la doctrine de quelques Pères et de divers docteurs scolastiques et sur certaines décisions conciliaires. Il affirmait que la pratique contraire n'avait jamais été en vigueur sauf pour les « péchés énormes ». Et même si elle avait été étendue autrefois à tous les péchés mortels, l'usage actuel de l'Église dans l'administration des sacrements lui semblait l'avoir abolie par le fait même qu'il lui était opposé. Dès lors, l'auteur concluait qu'un docteur particulier ne peut, de son autorité privée, faire des tentatives pour réintroduire l'ancienne discipline.

L'ancienne pénitence était appliquée à tout péché mortel.

Arnauld conteste d'abord à son adversaire le fondement historique sur lequel repose sa doctrine. A son avis, tout péché mortel, public ou secret, capital ou non (1), entraînait dans l'Église primitive la pénitence publique et la séparation de l'eucharistie. En effet, dit-il, les écrivains ecclésiastiques de cette époque en parlant de la pénitence publique et de l'éloignement de l'eucharistie ne distinguent guère entre les péchés énormes et les péchés véniels, mais entre les péchés mortels et véniels. Il existait, il est vrai, deux espèces d'excommunication : la première frappait ceux « qui défendoient leur erreur ou leur péché par une animosité opiniâtre » ; elle constituait la plus grande peine de l'Église ; la seconde touchait le chrétien « qui se repentoit de ses péchés » mortels ; elle comportait « une pénitence rigoureuse et la séparation de la communion des fidèles ».

Preuves

Que tout péché mortel ait entraîné ce genre d'excommuni-

(1) Dans l'ancienne discipline pénitentielle, trois fautes étaient réputées les plus graves parmi les péchés mortels : l'idolâtrie, l'homicide et certains péchés d'impureté. On les appelait péchés énormes ou capitaux.

cation, les preuves en sont multiples. En effet, les Pères de l'Église ne l'enseignent-ils pas explicitement ? La justification qu'ils donnent de la discipline pénitentielle ne s'applique-t-elle pas à tout péché mortel ? Ne l'insinuent-ils pas en distinguant la pénitence postbaptismale en pénitence pour les péchés véniels et en pénitence pour les péchés mortels ? Ne le supposent-ils pas en invoquant le pouvoir des clefs pour absoudre le pécheur ? Ne le déclarent-ils pas en décrivant le rôle que joue le pénitent dans la discipline pénitentielle ? La violation des engagements du baptême, fondement sur lequel est basée, à leurs yeux, l'obligation de la pénitence, n'existe-elle pas dans chaque péché mortel ? Enfin le but de cette discipline, qui n'était autre que le salut du pécheur, ne doit-il pas être atteint après chaque chute dans le péché grave ?

Raisons d'être de cette discipline pénitentielle.

Mais d'où venait cette sévérité dans la discipline pénitentielle de l'Église primitive ? « La principale raison qui a inspiré cette pratique, nous dit Arnauld, est que tout homme qui est déchu de la grâce et qui s'est rendu digne de l'enfer, doit premièrement travailler, selon l'ordonnance du prêtre, à fléchir la colère de Dieu par ses prières, par ses larmes et par toutes sortes de bonnes œuvres (1). » Tel est l'enseignement constant de l'Église primitive. Ensuite, comme second motif, cette pratique suppose la nécessité d'avoir des conversions stables ; c'est pourquoi l'Église se refusait à soumettre les jeunes gens à la pénitence. Elle savait bien que la grâce de Dieu est assez puissante pour convertir soudainement une âme ; mais ces conversions tiennent du miracle et sont très rares. « La grâce n'opère point ordinairement dans nos âmes avec des mouvements si prompts. C'est un jour divin... qui a son aurore aussi bien que le jour naturel, et qui ne dissipe les ténèbres de nos cœurs qu'à mesure qu'il s'avance et que ses rayons se fortifient » (2). Les conversions de la volonté sont donc en général très lentes et requièrent de longs et pénibles efforts. Or « la contrition et l'amour de Dieu sont des actions de la volonté, et les actions de la volonté ne sont pas des pensées, mais des mouvements, des inclinations et pour ainsi dire des pentes du cœur vers son objet » (3). Il ne suffit pas de dire ou de penser qu'on aime Dieu : cet acte ne

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVII, p. 363.
(2) *Ibid.*, p. 381.
(3) *Ibid.*, p. 482.

peut obtenir la grâce ; il ne présente pour l'âme qu'une certaine utilité en tant qu'il exprime un vœu du cœur, qu'il manifeste le germe de ces bons mouvements que demande une véritable contrition, ou qu'il apprend aux hommes la véritable manière de prier.

Conclusion pour la pratique actuelle.

Quel est l'enseignement qui se dégage de la tradition relativement à la pratique actuelle de la confession ?

« Il est certain, dit Arnauld, que l'Église peut quelquefois changer d'usages et d'actions extérieures ; mais il est aussi peu possible qu'elle change de sentiments, qu'il est impossible qu'elle cesse d'être la colonne de la vérité. D'ailleurs il est manifeste par les principes de notre foi, qu'une doctrine que tous les Pères enseignent unanimement, et qu'ils ne proposent point comme une chose douteuse, mais comme certaine et indubitable parmi tous les catholiques, comme tenue, crue et observée par toute l'Église, ne sauroit être estimée une doctrine de l'invention des hommes, mais de l'inspiration de Dieu et par conséquent aussi immuable que l'esprit qui l'a inspirée et qui ne passera jamais, quoique le ciel et la terre passent. Cela étant ainsi... et vous ayant fait voir que les sentiments... touchant le délai de la communion pour ceux qui ont péché mortellement, sont les sentiments de tous les Pères, non point parlant comme docteurs particuliers, mais comme témoins irréprochables de l'usage et de la doctrine de toute l'Église, confirmée par cent conciles, observée par toutes les parties du monde, établie par les apôtres et fondée sur les enseignements de Jésus-Christ, il est impossible que l'Église n'ait encore aujourd'hui ces mêmes sentiments et qu'elle ne les observe jusqu'à la fin des siècles » (1).

Exception tolérée par l'Église.

Pour légitimer l'usage en vigueur, Arnauld ajoute immédiatement que l'Église peut être obligée par le relâchement des fidèles « à condescendre à l'infirmité de ses enfants en leur accordant un autre usage, qui en apparence est plus facile et moins sévère, mais qui est aussi beaucoup moins utile et moins parfait. » Toutefois cette condescendance ne peut ébranler l'esprit et l'enseignement de l'Église primitive. Ceux-ci ont seuls droit à la vérité et ils serviront avant tout de guide aux directeurs zélés pour les intérêts des âmes.

(1) *Ibid.*, p. 443.

Le confesseur doit éprouver le pénitent.

Cette doctrine d'Arnauld implique pour le confesseur l'obligation de bien examiner le pénitent, d'éprouver sa contrition et la sincérité de son désir de recevoir l'absolution. Or, observe l'auteur, le meilleur moyen de connaître les bonnes dispositions du pécheur est de le soumettre à la pénitence, vu l'étroite connexion qui existe entre la douleur intérieure et les exercices extérieurs de pénitence. Les décisions conciliaires donnent d'ailleurs plein droit au confesseur de recourir à cette épreuve.

Doctrine du IV[e] concile de Latran.

D'abord le décret du quatrième concile œcuménique de Latran (1215) sur la communion pascale (1), a fixé le temps de la communion mais non celui de la confession parce que, de l'avis des auteurs contemporains du concile, cette dernière avait lieu au commencement du carême.

Du concile de Trente.

Ensuite le concile de Trente a manifesté le désir de réintroduire l'ancienne discipline pénitentielle et a renouvelé effectivement les anciens canons touchant les « mœurs » des ecclésiastiques. En condamnant Luther, il a enseigné que la pénitence comporte un changement intérieur de vie et le regret des fautes commises (2). Il a obligé les confesseurs d'imposer aux pénitents des peines proportionnées aux péchés. C'est ainsi qu'on rencontre dans l'exposé de sa doctrine sur la pénitence et plus particulièrement sur la satisfaction (3) plusieurs expressions qui rappellent l'enseignement de l'Église primitive ; il a appelé la pénitence un « baptême laborieux » ; il a assuré que les pécheurs « sont retenus par la crainte des châtiments » ; il a considéré les œuvres de pénitence comme des moyens capables de ruiner les vices contraires, d'apaiser la colère de Dieu, de nous rendre conformes à Jésus-Christ. De plus il a montré que le confesseur doit exercer son pouvoir en liant comme en déliant et que sa mission implique l'imposition de la pénitence ; celle-ci sera publique chaque fois que le pénitent se sera rendu coupable d'un péché public.

De S. Charles.

Se basant sur les décrets du concile de Trente, le grand archevêque de Milan, S. Charles Borromée, a réintroduit dans

(1) « Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiæ sacramentum... » Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n° 437.

(2) Arnauld renvoie à la session XIV, ch. VIII et V, et au ch. VIII de la XXIV[e] session.

(3) Sess. XIV, c. VIII.

son diocèse une partie de l'ancienne discipline pénitentielle. D'après ses ordonnances, les pécheurs publics doivent être soumis à une pénitence publique ; les confesseurs doivent refuser momentanément l'absolution à plusieurs catégories de pécheurs : aux relaps, aux consuétudinaires, aux personnes qui pèchent par le luxe et l'immodestie des habits, à celles qui vivent dans l'occasion prochaine du péché ou exercent une profession dangereuse pour leur vertu. Toutes ces décisions de S. Charles supposent que les conversions peu stables sont suspectes puisque les œuvres montrent la valeur des bonnes résolutions.

Des conciles provinciaux et des théologiens modernes.

Enfin plusieurs conciles provinciaux et de nombreux théologiens modernes énumèrent plusieurs cas, dans lesquels le pénitent ne peut pas s'approcher de la communion immédiatement après la confession.

Troisième partie.

Telles sont les preuves qu'Arnauld invoque pour établir sa doctrine sur la nécessité ou du moins l'opportunité des pénitences rigoureuses. Il lui reste maintenant à examiner, dans la troisième partie de son ouvrage, quelques règles plus particulières touchant la communion fréquente.

Objet.

« De quelques dispositions plus particulières pour communier avec fruit. Si l'on doit s'approcher de l'eucharistie sans aucune crainte, dans quelque froideur, indévotion, inapplication aux choses de Dieu, privation de la grâce, plénitude de l'amour de soi-même, et prodigieux attachement au monde que l'on se trouve, comme cet auteur enseigne. Et si le délai ne peut point servir (pour communier) avec plus de révérence et de meilleure disposition. »

Vifs reproches d'Arnauld.

Ces paroles rappellent les règles de piété de l'auteur anonyme, dont Arnauld poursuit la critique jusqu'au bout. En récapitulant la doctrine de son adversaire, le polémiste se laisse dominer un moment par sa fougue janséniste. Il lui reproche avec une vive indignation ses condescendances à l'égard des « faux chrétiens ». « Tout votre discours, lui dit-il, n'est fondé que sur une perpétuelle équivoque ».

« Je vous prie de considérer, continue-t-il, que selon le consentement général des Pères, que le concile de Trente allègue tant de fois comme une règle inviolable, c'est par la pureté de la vie, par l'innocence des actions, par l'exercice des bonnes œuvres,

par le dégagement de la corruption du monde, par l'union avec Dieu et enfin par un état ferme et persistant dans la vertu chrétienne que l'on doit juger un homme digne de recevoir l'eucharistie. De sorte que le fondement général des dispositions nécessaires pour communier avec fruit, selon la doctrine de l'Église, c'est de vivre chrétiennement » (1).

Règles particulières pour communier.

Le péché mortel.

Partant de sa conception rigide de « la vie chrétienne », l'auteur examine successivement, en poursuivant son adversaire, les conditions d'une bonne communion. Premièrement, dit-il, la communion reçue en état de péché mortel constitue un sacrilège, à moins que le communiant ne soit dans l'ignorance invincible de son état de péché. En ce point, Arnauld reste évidemment d'accord avec tous les directeurs catholiques.

La négligence.

Deuxièmement la négligence dans la vertu doit être considérée comme « la source la plus générale de toutes les mauvaises communions ». Car elle rend inévitablement inefficace le ferme propos du pénitent.

« Et certes, dit Arnauld, il faut être possédé d'un étrange aveuglement pour n'être pas touché par sa propre expérience et n'entrer pas pour le moins en quelque crainte que toutes nos confessions et toutes nos communions ne soient autant de sacrilèges, lorsque nous voyons sensiblement qu'elles n'ont jamais produit aucun amendement en nostre vie. Car puisque les sacrements ne manquent jamais de produire leurs effets toutes les fois que nous sommes disposez pour les recevoir, lorsque nous ne reconnaissons point en nous aucune marque de ces effets, mais plutôt des marques toutes contraires ; sommes-nous pas bien aveuglés et bien remplis de ténèbres, si nous ne reconnaissons en même temps que c'est notre mauvaise disposition qui arrête le cours de ces sources spirituelles et empêche que les eaux de la grâce ne découlent sur nos âmes » (2).

Conséquemment à ce principe sur l'efficacité des sacrements, Arnauld soutient que la communion devrait toujours opérer en nous une union plus intime avec Jésus-Christ. Car l'effet principal de l'eucharistie n'est autre, selon lui, que de nous unir à

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVII, p. 585.
(2) *Ibid.*, p. 586.

Dieu, d'après la parole de Notre-Seigneur : « celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi je demeure en lui ».

La dévotion.

Troisièmement la réception de l'eucharistie requiert la dévotion. Celle-ci ne consiste pas dans une certaine facilité de s'appliquer à la prière, ni dans le sentiment d'une joie intérieure ; c'est « une volonté effective de plaire à Dieu ». Or, se demande l'austère Arnauld, sont-elles bien nombreuses les personnes qui ont cette dévotion réelle et solide ?

L'amour-propre.

Enfin, quatrièmement, l'amour-propre est la source de tous les vices. Il constitue un obstacle absolu à la communion fréquente.

Le délai de la communion.

Quant au délai de la communion, Arnauld estime qu'il ne peut pas être condamné d'une manière générale. En effet, ne peut-il pas être inspiré par un motif louable ? Plusieurs grands directeurs de conscience n'ont-ils pas autorisé l'abstention de la sainte table pendant les jours de retraite ? S. Thomas n'a-t-il pas formellement enseigné que le chrétien doit se priver de la communion quotidienne quand il sent diminuer sa dévotion ou la révérence qu'il doit au sacrement ?

Conclusion générale.

Ici se termine la critique de l'écrit de l'auteur anonyme et avec elle l'exposé de la doctrine d'Arnauld. Une courte conclusion insiste de nouveau sur les malheurs qu'une pratique trop facile des sacrements de pénitence et d'eucharistie cause à l'Église et aux âmes. Le ton de l'auteur qui était resté jusqu'ici relativement calme devient tout à coup mordant et emporté. L'impétueux discipline de Saint-Cyran s'adresse aux adversaires les plus résolus de la doctrine de son maître, aux jésuites. Avec une vibrante indignation il repousse leurs accusations et leur reproche la corruption des mœurs chrétiennes. « C'est une chose horrible, dit-il, que l'on n'a jamais vu davantage de confessions et de communions, et jamais plus de désordre et de corruption » (1). Voilà l'objet de scandale que les jansénistes trouvent dans la pratique religieuse de leurs adversaires.

Caractéristiques de la doctrine d'Arnauld.

Le lecteur a maintenant sous les yeux l'analyse du livre *De la fréquente communion*. Mais avant de porter sur lui un jugement, il devra tenir compte des caractéristiques les plus saillantes que présentent la doctrine et la méthode d'Arnauld.

(1) *Ibid.*, p. 620.

Sur la pénitence.

On a pu observer du premier coup que sur l'histoire externe de l'ancienne discipline pénitentielle, ce livre d'Arnauld propose à peu de chose près les mêmes théories qu'avait adoptées peu d'années auparavant le célèbre P. Petau. Mais le discipline de Saint-Cyran pousse son examen plus loin et en déduit des conclusions qui sont en opposition avec les conceptions du savant jésuite. En effet il ne se contente pas, comme Petau, de décrire l'ancienne discipline pénitentielle, d'établir son extension à tous les péchés mortels, de démontrer le caractère sacramentel de l'absolution publique ; il cherche encore à fixer les dispositions requises dans le pénitent et à prouver la nécessité relative de cette discipline pénitentielle extérieure. Il arrive ainsi à limiter le pouvoir de l'Église sur la pratique pénitentielle, pouvoir que Petau n'avait pas craint de qualifier d'*amplissima potestas* (1).

Exagérations.

Partant de cette conception, l'auteur en arrive logiquement à émettre certaines exagérations et avance dans son ouvrage des propositions équivoques dont ses ennemis vont bientôt déduire des erreurs dogmatiques (2). Ainsi certaines expressions semblent

(1) Cf. plus haut, p. 44, n. 1.

(2) Voici ce qu'écrivait récemment à ce sujet le P. Brucker, S. J., dans les *Recherches de science religieuse*, 1913, t. IV, p. 356 : « Le Saint-Siège a montré ce qu'il faut penser des thèses principales de Saint-Cyran, en condamnant les cinq propositions qui résument le livre *De la fréquente communion*, œuvre de Saint-Cyran autant que de son disciple Antoine Arnauld ». Les cinq propositions dont parle ici le P. Brucker, sont les XVI^{e}, XVII^{e}, XVIII^{e}, XXII^{e}, XXIII^{e} parmi les propositions condamnées en 1690 par le pape Alexandre VIII. Voici comment elles s'énoncent : XVI. C'est par la loi et la prescription de Jésus-Christ même, et non pas (seulement) par la discipline ou l'institution de l'Église qu'a été établi l'ordre d'après lequel la satisfaction précède l'absolution, ce qui est d'ailleurs commandé en quelque sorte par la nature des choses. XVII. Par la pratique d'absoudre sans délai *(mox)*, l'ordre de la pénitence a été renversé. XVII. L'usage actuel dans l'administration du sacrement, bien que soutenu de l'autorité d'un grand nombre et fortifié par la longueur du temps, n'est cependant pas regardé par l'Église comme une pratique (qu'elle approuve) mais comme un abus. XXII. Il faut considérer comme sacrilèges ceux qui prétendent avoir droit à la communion avant d'avoir accompli la pénitence proportionnée à leurs fautes. XXIII. De même il faut écarter de la sainte communion ceux qui n'ont pas encore un amour de Dieu très pur et exempt de tout mélange.

En attribuant ces propositions au livre *De la fréquente communion*, le P. Brucker reprend pour son compte les accusations que certains polémistes du XVII^{e} et du XVIII^{e} siècles ont portées contre Arnauld. Les jansénistes les

contraires à l'autorité de l'Église en matière de discipline sacramentelle. D'autres paraissent nier l'efficacité de l'absolution sacramentelle indépendamment des dispositions du pénitent ou, comme disent les théologiens, *ex opere operato* (1) ; celles-ci se rencontrent surtout dans les passages où Arnauld soutient la nécessité de la contrition et, dans certains cas, celle du délai de l'absolution. Toutefois on ne peut méconnaître que, pour établir cette doctrine sur le délai de l'absolution, l'auteur tire avantage des théories abusives que certains théologiens préconisaient en cette matière.

Doctrine sur la communion.

Pour ce qui concerne la pratique de la communion, Arnauld part également d'une conception qui était certes admise par ses contemporains mais qui n'était pas présentée par eux d'une manière exclusive, ni considérée comme l'unique motif déterminant l'action. En effet il ne voit pas dans l'eucharistie un moyen d'acquérir des forces ou d'entretenir la vie divine de la grâce ; il la conçoit comme le terme final d'une vie sainte, qui consiste dans une union plus intime de l'homme avec Dieu. Les conditions qu'il exige pour bien communier, se ressentent manifestement de cette idée. Il déclare bien que la pratique qu'il préconise est celle qu'avait recommandée autrefois François de Sales ; mais autant les principes dirigeants de celui-ci respiraient

ont toujours considérées comme des « impostures » que leurs adversaires étaient seuls à voir dans l'ouvrage combattu. Nous résumons ici leurs arguments : 1) Dès le début de la polémique et jusqu'à la fin de sa vie, Arnauld n'a cessé de protester contre ces propositions que ses ennemis voulaient lui attribuer et il s'est toujours expliqué à leur sujet dans un sens orthodoxe. 2) Ni les nombreux approbateurs d'Arnauld, ni les qualificateurs du Saint-Office de Rome qui ont examiné son ouvrage pendant plus d'un an, n'y ont trouvé rien qui fut digne de censure. 3) Les jésuites eux-mêmes n'ont jamais été d'accord dans leurs affirmations au sujet du nombre des propositions condamnées par Alexandre VIII, qui se retrouvent dans l'ouvrage d'Arnauld. Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. XCIII-XCIV. De fait, le P. Dom. Viva, S. J., qui résume en cet endroit les assertions de ses confrères, n'attribue à Arnauld que les propositions XVI et XVII et, contrairement à son habitude, il ne donne aucun renvoi précis à l'ouvrage dont il les dit être tirées. Cf. *Damnatæ theses... ad theologicam trutinam revocatæ*, 11e éd., p. 444. Passau, 1727. — Voir aussi D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. III, P. II, pp. 393-394.

(1) Les théologiens exigent de la part du pénitent certaines dispositions pour recevoir validement le sacrement ; mais ils n'attribuent à ces dispositions, considérées comme telles, aucune causalité, c'est-à-dire qu'elles préparent simplement le pénitent à recevoir la grâce qui est opérée par l'absolution du prêtre.

la bonté et la douceur et tenaient compte de la faiblesse humaine, autant les siens sont durs et en quelque sorte surhumains.

Caractéristiques de la méthode d'Arnauld.

Le rôle important que joue la méthode positive dans le livre *De la fréquente communion* est trop apparent pour que nous appelions l'attention sur ce point. Toute la doctrine d'Arnauld s'inspire en effet de la doctrine et de la pratique de l'Église primitive. Cependant, ici comme dans les questions de la grâce, le polémiste janséniste veut écarter l'accusation de nouveauté. En plusieurs endroits de son ouvrage, il s'efforce de montrer la conformité de la doctrine et de la pratique qu'il préconise avec la doctrine et la pratique définies par le concile de Trente et recommandées par des nombreux conciles provinciaux de France aussi bien que par les grands réformateurs de cette époque, S. Charles Borromée et S. François de Sales (1).

Causes du succès d'Arnauld.

Ce respect que professait Arnauld pour les conciles et pour ces deux grands évêques et illustres saints, assura à son ouvrage la bienveillante protection d'une grande partie de l'épiscopat français. On se rappelle en effet (2) l'influence considérable que les réformes de S. Charles avaient exercée sur les conciles provinciaux de France et les assemblées du clergé. La réputation de sainteté dont François de Sales jouissait, donnait à celui-ci un crédit non moins puissant. De plus, les idées de réforme qui se manifestaient en si grande abondance à cette époque en France, entraînaient les chrétiens les plus ardents vers une pratique religieuse plus sévère. La piété austère que préconisait le livre d'Arnauld ne choquait pas tous les esprits. Au contraire, plus de seize évêques de France et plus de vingt docteurs de Sorbonne envoyèrent à Arnauld des approbations enthousiastes et saluèrent son ouvrage comme un livre providentiel, appelé à instruire le clergé et les fidèles sur la véritable piété et destiné à arrêter les flots montants de la morale relâchée (3).

(1) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, pp. 168-171, est catégorique sur « le caractère et l'infériorité du grand Arnauld écrivain ». Il y explique également pourquoi, selon lui, le livre *De la fréquente communion* a cessé de toucher les cœurs, « malgré la valeur des vérités qu'il expose et le succès dont il a joui ».

(2) Voir plus haut pp. 18, 46.

(3) Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 210-211 ; Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* (éd. Gazier) p. 41 ; Clémencet, *Hist. gén. de R.-P.*, t. II, pp. 381-383 ; Huylenbroucq, *Imago*, t. I, p. 268 ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. xxxii-xxxv. — D'après Rapin, *Histoire du jansénisme*, p. 492, « c'était l'abbé Floriot... qui couroit les rues dans Paris pour mendier des approbations ».

Accueil fait à son ouvrage

Ces recommandations élogieuses étaient pour l'ouvrage d'Arnauld une réclame efficace et, comme on le verra plus loin, un appui puissant contre les attaques de ses ennemis. Le public lui fit un accueil extraordinaire. En quelques jours la première édition fut enlevée et après six mois il en fallut une quatrième (1). Malgré l'opposition formidable qu'il rencontrait, il recevait continuellement de nouvelles et louangeuses approbations de la part de plusieurs évêques de France et de l'étranger (2). Il emporta l'élite religieuse de France et attira de nombreuses recrues tant à l'abbaye de Port-Royal, chez les religieuses, qu'à Port-Royal-des-Champs, chez les solitaires. Saint-Cyran assistait, avant de mourir, au triomphe de ses idées religieuses.

(1) Les éditeurs des *Œuvres d'Arnauld* observent avec justesse « que de tous les livres d'Arnauld, *De la fréquente communion* fut le plus lu et qu'il fut le mieux connu des simples fidèles comme des théologiens ». — Dans ses *Mémoires*, t. I, p. 33, le P. Rapin explique aisément le succès de cet ouvrage. « Comme ce livre, dit-il, étoit plein de bonnes et de mauvaises maximes qu'on n'eut pas le temps de démêler d'abord, il surprit jusqu'aux savans, qu'il ébloüit par la beauté du langage et par la pureté de la morale qui y étoit exposée d'un air grave et sévère. Il est vray aussy qu'un titre aussy opposé au véritable dessein de l'ouvrage avec les protestations affectées que l'auteur y avoit mêlées de ne pas prétendre à rien innover dans l'Église, ni à obliger les fidèles au projet de pénitence qu'il proposoit, ne contribuèrent pas peu à séduire ceux qui le lurent les premiers ». Et plus loin, p. 36, il ajoute : « Après tout, comme il falloit être intelligent pour en voir le venin, et que le nombre des ignorans est toujours presque le plus considérable, il ne laissa pas d'être le bien reçu parmi les dames et parmi tous ceux qui se piquoient d'esprit ».

(2) On peut voir ces approbations dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. XXXII-XXXV. — Dans une lettre adressée à d'Aquin, O. P., et datée du 1er février 1644, Fabio Chigi, le futur pape Alexandre VII, défendait le livre d'Arnauld contre les accusations de ses ennemis. « Ego sane non video, écrivait-il, quid contra librum de frequenti communione scribere sit opus, cum in eo adeo attemperata videantur ea dogmata quæ adfert, ut nihil in eo peccatum dicas »... *O. c.*, t, XXVIII, pp. 590 suiv. Les jansénistes s'empressèrent de publier cette lettre, ce dont Chigi fut très mécontent. Cf. *Ibid.*, lettre du 16 avril 1644.

CHAPITRE II

LA RÉSISTANCE DES JÉSUITES

Sermons du P. Nouet.

Tout à coup ce concert de louanges à l'adresse du livre *De la fréquente communion* fut interrompu par une voix discordante. Un dimanche du mois d'août 1643, dans un sermon prêché à Saint-Louis des jésuites à Paris, le P. Nouet s'éleva, d'abord avec une certaine timidité et une sorte de mystère, puis avec emportement et chaleur, contre « la nouvelle doctrine », qu'il appelait « injurieuse à l'esprit de l'Église ».

« Il n'y a peut-être pas un de vous, messieurs, dit-il en commençant son sermon, qui ne sache ce que j'ai aussi appris avec regret, qu'il y a certains esprits dans Paris, lesquels sous prétexte de piété et de réformation, se glissent dans le cabinet des grands et à la ruelle des dames, pour y débiter une des plus mauvaises doctrines qui aient été dans l'Église depuis un long temps. Ce sont ceux-là qui disent que la fréquente communion est un abus introduit dans l'Église depuis quelque temps. » Et voulant justifier son opposition à une telle affirmation, il ajouta : « Notre compagnie y est particulièrement obligée, vu que dans les bulles de son établissement, les souverains pontifes témoignent que Dieu a suscité saint Ignace dans ces derniers temps pour rétablir la fréquente communion, ce qui est encore répété dans la bulle de confirmation de Grégoire XIII » (1).

Ses accusations.

Le P. Jacques Nouet (1605-1680), un ancien professeur de rhétorique, était un prédicateur dont le geste vif, la parole imagée et spirituelle, le ton tranchant et assuré entraînaient facilement les auditeurs (2). Pendant plusieurs dimanches consécutifs, il s'emporta contre Arnauld, auquel il attribua les

(1) HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 214-215. — Cf. aussi RAPIN, *Histoire du jansénisme*, pp. 501-502 ; HUYLENBROUCQ, *Imago*, t, I, 321. Ces auteurs n'ont eu à leur disposition que l'*Advertissement sur quelques sermons*, opposé par Arnauld à Nouet et dont il est question plus loin.

(2) Il est connu comme auteur spirituel et comme un des premiers adversaires des *Provinciales*.

pires desseins. Il dénonça sa doctrine parce qu'elle « détruit la piété des fidèles, jette les âmes dans l'égarement, favorise les libertins, éloigne de la fréquente communion, accuse la conduite de l'Église dans l'usage actuel des sacrements de conduire à l'impénitence finale ». Il lui reprocha de vouloir rétablir la pénitence publique pour tous les péchés mortels, même secrets, alors qu'un péché secret n'a jamais entraîné une pénitence publique ; de réduire la pénitence à la privation de l'eucharistie ; d'enseigner que l'éloignement de la communion est très honorable à Jésus-Christ.

Dans la chaleur de ses discours, Nouet s'oublia quelquefois et, sans trop se soucier des nombreux prélats qui avaient exalté l'ouvrage *De la fréquente communion*, il adressa à son adversaire de graves injures. Elles furent immédiatement recueillies et constituèrent un document à charge du prédicateur. Il fut accusé d'avoir appelé Arnauld « nouveau réformateur, falsificateur des Pères, ignorant, imaginatif, fantastique, mélancolique, lunatique, aveugle, malicieux, serpent, ayant une langue à trois pointes, armée de passion, de médisance et d'impiété, scorpion, monstre, loup déguisé en agneau, voulant ruiner l'Église comme Luther et Calvin sous prétexte de la réformer » (1).

Surprise des auditeurs.

Ces attaques violentes contre un livre si hautement approuvé surprirent bien des personnes. Car on ne voyait pas ce qu'il y avait de répréhensible dans cet ouvrage et on ignorait encore que l'écrit qu'avait réfuté Arnauld était un écrit du P. de Sesmaisons et que la doctrine qu'il avait visée était la doctrine préconisée par des pères de la compagnie. « Il faut, dit malicieusement le maréchal de Vitry qui se trouva un jour au

(1) Hermant, *l. c.* — On observe assez généralement que les jansénistes avaient le talent d'énumérer et de mettre en vedette les injures que leur adressaient les jésuites ; mais dans leurs réponses ils n'étaient généralement pas plus tendres que leurs ennemis. Le P. Dudon, S. J., dans son article sur *Le jansénisme au XVII^e siècle*, publié dans les *Études*, 1900, t. LXXXIII, pp. 173-200, soutient à bon droit que les jansénistes étaient aussi emportés que leurs adversaires. Cependant ce qui fait contraste dans les écrits polémiques de cette première période, c'est d'un côté la vigueur des affirmations des jésuites, de l'autre, la note plaintive des ripostes jansénistes. Cette différence s'explique par le fait qu'à cette époque les jésuites étaient à l'attaque ; les jansénistes au contraire devaient se tenir sur la défensive. Aussi les rôles changèrent-ils dès que fut engagée la lutte sur la morale relâchée : les jansénistes s'y montrèrent hardis, violents et même injustes ; les jésuites prirent un ton apitoyant.

sermon du P. Nouet, qu'il y a quelque chose de caché là-dessous, parce que ces pères ne témoignent pas d'ordinaire tant de zèle lorsqu'il ne s'agit que la gloire de Dieu » (1). Mais les partisans d'Arnauld se chargèrent bien vite d'éclaircir le mystère. Ils ébruitèrent le nom de « l'auteur anonyme », le P. de Sesmaisons, et attribuèrent « à la jalousie et à la rancune des jésuites » l'opposition du P. Nouet (2).

Fausse tactique du P. Nouet.

A vrai dire les sermons à effet du P. Nouet, concertés, pensait-on, par les jésuites de Paris, engagèrent l'opposition contre le jansénisme moral dans une voie malencontreuse et, comme les discours de Habert, ils firent plus de mal que de bien au prédicateur et à la cause qu'il défendait. Ils excitaient la curiosité des auditeurs et servaient ainsi de réclame au livre d'Arnauld. D'ailleurs plusieurs personnes se scandalisaient des qualificatifs acerbes dont le prédicateur se servait contre son adversaire, de la tendance qu'il manifestait à lui endosser des erreurs ou de les aggraver et des sentiments de rancune qu'il laissait percer en plusieurs endroits de ses sermons. En réalité il ne semblait pas douteux que Nouet s'efforçait d'exagérer le côté tendancieux de l'ouvrage d'Arnauld. Il fallait approuver la direction spirituelle de certains jésuites, connaître et apprécier comme eux la doctrine du renouvellement intérieur préconisée par Saint-Cyran, partager leurs aversions et peut-être leurs jalousies pour ne voir dans ce livre que les erreurs dont le

(1) CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, p. 383.

(2) Tous les historiens jansénistes prétendent que, peu de temps avant ses sermons, le P. Nouet avait approuvé le livre d'Arnauld que l'archevêque de Tours avait soumis à son examen ; il serait même allé jusqu'à composer l'approbation élogieuse que ce prélat avait envoyée au disciple de Saint-Cyran. Mais dès qu'il avait appris que ce livre était dirigé contre un de ses confrères, il avait changé brusquement de sentiment. Cf. BOURGEOIS, *Relation*, p. 77; HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 214; LANCELOT, *Mémoires*, t. I, p. 214; CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R*, t. II, pp. 384-385; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. XXVII-XXVIII; SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. II, p. 181. Il n'est pas aisé de contrôler jusqu'à quel point cette affirmation des jansénistes est fondée. On est cependant surpris de ne pas rencontrer cette objection dans les écrits des premiers polémistes de Port-Royal. Voir aussi RAPIN, *Mémoires*, t. I, p. 33, et la note 2 de l'annotateur. — FUZET, *Le jansénisme et son dernier historien Sainte-Beuve*, p. 151, veut réfuter l'assertion janséniste en faisant remarquer que Nouet commença à prêcher contre Arnauld au mois de mai, tandis que l'approbation de l'archevêque de Tours n'est datée que du 23 juin. Mais cette observation tombe à faux, car Nouet commença ses sermons non au mois de mai, mais au commencement du mois d'août.

P. Nouet se faisait le dénonciateur. Les pages qui respiraient une morale orthodoxe bien que sévère y étaient trop nombreuses et tout l'ouvrage était trop bien écrit pour que le lecteur songeât à résister aux idées d'Arnauld (1).

Il blesse les évêques approbateurs.

Mais, circonstance aggravante aux yeux des jansénistes, Nouet s'arrogeait le droit « de défendre la lecture du livre d'Arnauld à ceux qui ne sont pas savants, ne la permettant qu'aux seuls théologiens ». Il exhortait « ses auditeurs à fuir comme des lépreux tous ceux qui tenaient cette doctrine à les éviter comme des personnes qui pouvaient corrompre les autres et à n'avoir aucun commerce avec eux » (2). Cette attitude agressive du prédicateur blessait profondément les évêques approbateurs de la doctrine d'Arnauld. Car les luttes récentes entre le clergé séculier et les jésuites avaient aigri les prélats contre toute la compagnie et leur faisaient considérer les sermons de Nouet comme un attentat à leur autorité.

Arnauld n'oublia pas d'attirer l'attention du public et surtout celle de ses approbateurs sur « la nouvelle injure » que les jésuites faisaient au haut-clergé. Dans un *Advertissement sur quelques sermons preschez à Paris contre ce livre*, qui parut dans la seconde édition de l'ouvrage *De la fréquente communion*, il attribue la violente opposition du P. Nouet à la jalousie des jésuites contre Port-Royal et à leur animosité contre les évêques dont ils « veulent peut-estre se venger parce qu'ils ont censuré tant de livres de leurs religieux » (3).

(1) Ainsi Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 180, n. 1, rapporte ce qui suit, d'après le *Journal de M. d'Ormesson* : « M. Talon dit que chacun trouvoit mauvais que les jésuites prissent à tâche de réfuter ce livre *(De la fréquente communion)* dans leur chaire, par la bouche du P. Nouet, *qui lui imputoit quantité de fausses opinions, dont il ne parloit point du tout ;* qu'il se faisoient grand tort, et que, si le roi n'imposoit silence à chacun et ne défendoit d'écrire, cela diviseroit toute l'Église ; que le nonce en avoit fait instance auprès de la reine et qu'il étoit pour M. Arnauld. J'avois acheté et lu ce livre, *et n'y avois rien vu que de très bon.* » Il faut noter cependant qu'à cette époque l'avocat général, Talon, était favorable à Port-Royal. — Nous avons déjà dit que le P. Rapin rejette le succès du livre d'Arnauld sur l'ignorance de ses lecteurs et de ses lectrices.

(2) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 217.

(3) Arnauld s'y plaint de ce que le P. Nouet a fausse ses idées ; son livre, dit-il, n'a pas pour but de condamner la communion fréquente ni de rétablir la pénitence publique pour tous les péchés mortels, même secrets. — Arnauld écrivit encore une seconde réponse aux sermons du P. Nouet, qui ne fut cependant pas publiée à cette époque. On la trouve dans les *Œuvres d'Ar-*

Il méprise les ordres de l'archevêque de Paris.

Le P. Nouet aggrava encore sa situation en enfreignant ouvertement les ordres de l'archevêque de Paris. Sur les instances de ses collègues, ce prélat lui avait enjoint jusque deux fois d'observer le silence par rapport au livre d'Arnauld ; car il estimait aussi que ses attaques frappaient également les évêques approbateurs (1). Mais Nouet n'obtempéra guère à l'intervention de l'archevêque et il poursuivit ses agressions avec la même âpreté que s'il n'avait reçu aucune défense.

Révélation du P. Alegambe.

On comprend que des évêques jaloux de leur autorité n'aient pu souffrir plus longtemps cette attitude offensante du P. Nouet. Ils se disposaient à traduire le « prédicateur insolent » devant leur tribunal, lorsqu'un nouvel incident se produisit. En effet, le P. Phil. Alegambe (1592-1652) venait de publier à Anvers, vers la fin de cette année, sa *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu*. Ignorant probablement quelles étaient les susceptibilités du clergé de France, il y attribuait, sans élever le moindre doute, à deux de ses confrères, les PP. Knott et Floyd, les quatre ouvrages des pseudonymes Loëmelius, Smith et Daniel a Jesu, que les prélats français avaient sévèrement censurés et que les jésuites de Paris avaient désavoués (2). Cette révélation fit sensation. Les évêques qui se trouvaient à Paris réclamèrent d'urgence une réunion pour juger les nouvelles attaques des jésuites contre leur autorité. Car ils mettaient en rapport les « écrits prétentieux » de Knott et de Floyd et les « sermons insolents » de Nouet et ils croyaient que la compagnie allait se livrer à plusieurs attaques successives pour ruiner complètement leurs droits.

Vengeance des évêques.

Ils s'assemblèrent à l'hôtel du cardinal Mazarin, le 29 novembre 1643 (3). Mais les jésuites craignaient à bon droit que

nauld, t. XXVII, pp. 674-739. L'auteur y relève quelques « impostures » de son adversaire et y précise sa conception sur le rôle que joue l'eucharistie dans la perfection. « La première perfection, dit-il, est de vivre saintement. Et cela s'acquiert par la grâce du baptesme et par l'infusion de l'Esprit dans la confirmation, qui est appelée le sceau et la perfection du christianisme dans les écrits des saints Pères ; et la seconde perfection du christianisme c'est l'eucharistie, qui est le comble et le couronnement de la grâce du baptesme et de la confirmation dans les innocents et de la grâce de la pénitence dans les pécheurs ». *O. c.*, pp. 702-703.

(1) Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. XXVIII-XXIX.

(2) Voir plus haut, pp. 69-70.

(3) Les pièces relatives à cette assemblée furent publiées sous ce titre : *Lettre circulaire de messeigneurs les prélats assemblés à Paris le dimanche*

les prélats irrités ne rendissent un jugement favorable à la doctrine d'Arnauld; aussi ils avaient prévenu le premier ministre. Celui-ci se sentait fort peu porté à trancher une question qu'au fond il ne comprenait même pas et, en habile politicien, il saisit l'occasion de s'obliger la compagnie (1). Il enjoignit aux évêques « de ne pas entrer au fond de la doctrine quant à présent ». Mais les prélats ne jugèrent pas à propos de faire une concession compromettante pour leur honneur. Ils approuvèrent indirectement la doctrine d'Arnauld en blâmant les sermons de Nouet comme « téméraires, présomptueux, tendants à renverser les plus saintes maximes de l'Évangile, à semer le schisme et la division parmi les catholiques et entretenir le relâchement de la discipline ecclésiastique, à rendre entièrement profane la prédication de Dieu... à ruiner l'autorité des Pères et des conciles et généralement celle de tous les évêques et de la hiérarchie ». Quant à la révélation du P. Alegambe, ils en conclurent « qu'on ne peut pas se fier aux paroles des jésuites » (2).

Humiliation de Nouet.

Les évêques ne se contentèrent pas de ces déclarations ; ils exigèrent encore une amende honorable. Le P. Nouet fut forcé de lire à genoux, devant l'assemblée, une rétractation publique de ses sermons et il fut déclaré interdit jusqu'à ce qu'il eût canoniquement satisfait à l'archevêque de Paris (3). La punition était sensible et humiliante. Elle fut suivie d'une défense de prêcher à la cathédrale de Tours et à Saint-Séverin de Paris où Nouet avait déjà été invité à faire les sermons du carême et de l'avent (4).

29 novembre 1643 : Procès-verbal fait en la dite assemblée et la satisfaction du P. Nouet de la compagnie de Jésus envoyés à nosseigneurs les prélats de France. Paris, chez Antoine Vitré, 1643. Elles se trouvent dans les *Œuvr. d'Arn*, t. XXVI, pp. 605-618.

(1) Arch. du Min. des Aff. Étrang., France, Mém. et Doc., 847, f. 99v, 110.

(2) Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 224-225 ; *Œuvr. d'Arnauld*, *l. c.* — Dans son *Histoire du règne de Louis XIV*, t. I, p. 303. Paris, 1871, Cas. Gaillardin affirme que le P. Nouet consentit à la rétractation de ses sermons par ménagement pour les évêques, tout en maintenant assez explicitement l'accusation contre le livre d'Arnauld. Nous ne voyons pas sur quel document cet estimable historien a pu appuyer son assertion ; car le procès-verbal de l'assemblée démontre le contraire.

(3) Les Arch. Min. A. È., France, Mém. et Doc., f. 118 contiennent une copie de la lettre que Mazarin envoya à l'archevêque, en date du 29 novembre, « pour faire cesser les poursuites et les informations qu'on avoit commencées contre ledit père... ».

(4) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 225.

Reprise de la lutte. Mobiles fondamentaux des deux partis.

L'incident Nouet n'était qu'un signe précurseur de la formidable tempête qui allait se déchaîner contre le livre *De la fréquente communion*. Depuis plusieurs années, tout observateur attentif et avisé avait pu suivre cet amoncellement de nuages qui devaient fatalement s'entrechoquer et déclancher un orage. On se le rappelle, Saint-Cyran et ses disciples s'étaient déjà heurtés plusieurs fois sur leur chemin à la puissante compagnie, et ils voyaient en elle le principal obstacle qui s'opposait à l'accomplissement de la mission qu'ils croyaient avoir reçue de Dieu. Mais ces conflits antérieurs n'avaient jamais touché d'une manière directe la conception de la pratique religieuse. Au contraire, la lutte qui allait s'engager, se portait exclusivement et directement sur l'essence du jansénisme moral et ascétique. Pour le parti de Port-Royal, il s'agissait de réclamer le droit à l'existence pour les idées fondamentales de sa réforme et d'en proclamer hautement la vérité. La compagnie de Jésus de son côté, on le sait aussi, voyait dans la doctrine de Saint-Cyran une tendance à l'erreur, la condamnation de la pratique religieuse qu'elle préconisait et un dangereux obstacle à son action sur les âmes. Pouvait-elle, sans protester, laisser calomnier sa doctrine sur la vie chrétienne et se désister de son influence? Ne devait-elle pas s'élever contre une opinion qu'elle considérait comme contraire aux vérités de la foi et périlleuse pour l'Église? Tels étaient, semble-t-il, les mobiles fondamentaux qui poussaient les deux partis au combat.

Le débat sur la pratique religieuse, comparé aux controverses sur la grâce.

Mais pourquoi les jésuites de France se montraient-ils si prompts à attaquer le livre *De la fréquente communion* alors qu'ils mettaient tant de lenteur à combattre l'*Augustinus*? Celui-ci ne contenait-il pas des accusations plus ouvertes et plus graves contre leurs théologiens que l'ouvrage d'Arnauld? Relativement à cette question on ne peut oublier que l'irritation provoquée par des reproches dépend en grande partie de l'état des esprits et des préoccupations du milieu. Pourquoi le livre de Jansénius déclancha-t-il, dès son apparition, une opposition violente à Louvain, sinon parce que sa publication n'était que l'aboutissement d'une lutte qui durait déjà depuis plus d'un demi-siècle? Les théologiens y avaient leur attention éveillée sur les questions de la grâce et ils partirent en lutte dès la première alerte. De même le livre d'Arnauld soulevait des problèmes qui rentraient dans les préoccupations des esprits dans la France de ce temps. Les idées de réforme étaient répandues

dans le clergé comme chez les personnes du monde. Le livre *De la fréquente communion,* écrit non plus en latin comme la plupart des œuvres de ce genre mais en français et « dans un langage poli », s'adressait à un grand nombre de lecteurs; du coup, il apparut comme « le premier étendard » sous lequel le parti de Port-Royal partait à la conquête des esprits (1).

Il était aussi à prévoir que les controverses sur la pratique religieuse ne sauraient garder un caractère objectif et rigoureux comme le débat sur l'*Augustinus*. Il est vrai que les questions de la grâce soulevaient déjà chez quelques théologiens des considérations d'ordre plutôt sentimental et subjectif; mais celles-ci étaient tempérées par de nombreux arguments d'autorité et de raison. Au contraire les vérités définies qui règlent l'usage de la pénitence et de la communion, sont relativement peu nombreuses et laissent une place plus considérable à des conceptions individuelles. De plus, les objections contre une théorie spéculative sont toujours moins blessantes que les attaques contre une doctrine vécue; car celles-ci se reportent fatalement contre les personnes. Ainsi par la liberté qu'elle laissait aux directeurs de conscience et par l'étroite connexion qu'elle avait avec la personne de ses défenseurs, la question de la pratique religieuse devait provoquer des polémiques plus vagues et plus passionnées.

Attaque ridicule.

Le premier écrit qui fut dirigé contre Arnauld, porte le titre suivant : *Lettre d'Eusèbe à Polémarque sur le livre de monsieur Arnauld de la fréquente communion* (2). Un prétendu évêque, du nom d'Eusèbe, s'y adresse à son ami Polémarque pour dénoncer les erreurs d'Arnauld. Mais ce faux personnage n'est pas heureux à la parade; sa vanité ridicule et sa surprenante maladresse provoquent chez ses rares lecteurs un sentiment de répugnance et de mépris. Comme le remarque Hermant, « outre ce style de matamore et quelques passages des Pères falsifiés, tout son gros volume n'est qu'un amas de mots

(1) Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 36.

(2) Le titre de l'ouvrage continue : *Où se découvrent ses artifices, sa mauvaise doctrine et l'imprudence de son dessein dans la direction des âmes, divisée en trois parties : sancta sanctis, unus sanctus. A Paris, 1644, chez Mathurin et Jean Henaut.* In-4.

inutiles » (1). Vainement y cherche-t-on une objection sérieuse ou un argument de valeur.

Maladresse du P. Lombard, S. J.

Après l'échec du P. Nouet, cet ouvrage grotesque n'était pas capable d'enrayer le succès du livre *De la fréquente communion,* ni de réparer les premiers insuccès que la compagnie venait de subir dans sa lutte contre Port-Royal. Car le public ne s'y méprit pas; dès l'apparition de ces *Lettres,* on accusa ouvertement le P. Lombard (2) d'en être l'auteur et de s'être travesti en évêque pour se donner une autorité apparente. Après que le P. Nouet s'était élevé publiquement contre les évêques approbateurs du livre d'Arnauld, cette attaque détournée venait à un moment mal choisi. Aussi donna-t-elle lieu à des commentaires importuns pour les jésuites. « Ce fut une chose assez étonnante mais digne d'eux, observe Hermant, qu'ayant un si grand mépris pour seize évêques, ils se persuadassent qu'on dût lire avec respect l'ouvrage d'un évêque imaginaire » (3).

Les jésuites annoncent l'intervention du P. Petau.

Mais les jésuites de Paris n'attachaient pas trop d'importance au revers de leur P. Lombard. Ils ne considéraient son ouvrage que comme une escarmouche d'avant-poste qui serait bientôt suivie d'une attaque décisive que préparait le P. Petau. Ils annonçaient à qui voulait l'entendre l'intervention imminente de leur savant confrère, dans le but manifeste de réparer leurs premiers échecs et d'exciter la curiosité des esprits. Ce bruit effraya un instant les partisans de Port-Royal. Car, sans le laisser paraître au dehors, ils craignaient le P. Petau à cause de sa vaste érudition et de la réputation favorable dont il jouissait. Mais la foi inébranlable qu'ils avaient dans leur doctrine les rassura bientôt. Cette foi diminuait à leurs yeux la science du P. Petau, et ils se disaient que sa réponse ne serait « qu'une œuvre faite à la hâte » (4).

Curisioté du public.

L'ouvrage du P. Petau était attendu avec impatience. Car jusqu'ici personne n'avait encore clairement compris pourquoi

(1) *Mémoires.*, t. I, p, 232. — On trouve chez ce même historien, *ibid.*, pp. 229-234, plusieurs extraits significatifs de cet écrit.

(2) Nicolas Lombard (1590-1646) fut professeur de belles-lettres et de rhétorique. Il s'appliqua longtemps à la prédication, mais il passait pour un orateur peu goûté.

(3) *Mémoires*, t. I, p. 229.

(4) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 618-619. Ces paroles sont empruntées à une lettre du 29 novembre 1643, que de Montchal, archevêque de Toulouse, adressa à l'évêque de Bazas.

les jésuites pouvaient faire une opposition si décidée à l'ouvrage d'Arnauld. Les esprits étaient donc piqués par la curiosité et ils se jetèrent précipitamment sur la réponse de Petau dès qu'elle fut publiée.

Ouvrage du P. Petau.

De la pénitence publique et de la préparation à la communion (1). C'est sous ce titre que Petau fit paraître sa réponse au livre d'Arnauld. L'auteur y déclare immédiatement ses craintes sur l'importance de la nouvelle opinion et il proclame qu'elle constitue un grave danger pour l'Église. Que faire pour arrêter efficacement ses conquêtes ? Petau estime que le seul moyen consiste dans une intervention énergique du pouvoir civil. Pour la provoquer, il dédie son ouvrage à la reine. Il cherche à lui démontrer qu'en sa qualité de régente, elle a le droit et même le devoir de s'intéresser à toutes les discussions religieuses qui se manifestent dans son royaume. Or, ajoute-t-il, la doctrine d'Arnauld « est non seulement suspecte par sa nouveauté, mais aussi préjudiciable à cause de ses maximes scandaleuses qui sont autant contraires à l'État qu'à la religion catholique ». Elle est contraire à l'Église : car elle veut réintroduire une pratique autrefois en usage, au détriment de l'autorité des souverains pasteurs ; elle est préjudiciable à l'État : car le mépris de l'autorité de l'Église entraîne fatalement le mépris des lois de l'État.

Sa dédicace à la reine.

Sa préface.

Dangers de la doctrine d'Arnauld.

Dans la préface de son ouvrage, Petau précise immédiatement sa pensée sur le danger que constitue la doctrine d'Arnauld pour l'autorité de l'Église. « Tout le monde est d'accord avec Arnauld, écrit-il, en ce qu'il faut dignement se préparer aux deux sacrements de pénitence et d'eucharistie ». Malheureusement cet auteur ne s'est pas borné à donner aux chrétiens ce conseil général. Il a critiqué en outre la pratique de l'Église qui est généralement suivie aujourd'hui, et il l'a dénoncée comme conduisant à l'impénitence générale de tous les chrétiens ; il a rejeté la règle d'après laquelle la coutume peut introduire des changements dans la pratique des sacrements ; il a réduit l'intervention du prêtre dans la confession à la simple imposition de la satisfaction.

Pétau dénonce la cabale.

Mais Petau n'en veut pas uniquement à l'auteur du livre *De la fréquente communion*. Comme tous ses confrères, il a con-

(1) *A Paris, chez Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy. M.DC.XLIV. Avec privilège du roy.* In-4.

science d'avoir devant lui un parti puissamment organisé qui cherche à réformer la doctrine et la dicipline de l'Église. Arnauld et ses partisans sont de connivence avec Jansénius, « un homme relevé en crédit et en dignité à l'Église qui s'est mis à publier le calvinisme par ses écrits et enseigner des opinions extravagantes, condamnées de toute l'antiquité, désavouées de la théologie, démenties pas l'Escriture et combattues par les décrets des saints conciles » (1). Or, selon Petau, la nouvelle opinion est d'autant plus dangereuse qu'elle se propage sous des dehors de piété et par des livres attrayants.

Et sa piété affectée.

« Qu'on jette les yeux sur cet ouvrage de M. Arnauld, dit-il ; d'abord tout y est beau et magnifique en apparence. Le titre et l'inscription, le sujet, la méthode et la façon de le traiter, les raisons et les preuves et toutes les pièces qui entrent en sa composition, paroissent fort innocentes, et ne nous promettent rien que piété et sainteté ; rien qu'une dévotion et spiritualité la plus fine et la plus déliée qui soit » (2).

Réfutation des théories d'Arnauld.

Suivant Petau, toute la doctrine de son adversaire repose sur un fondement erroné. Voici les principes qui régissent, à son avis, la pratique de l'Église en matière de sacrements : « Ni l'Église, ni les conciles généraux et œcuméniques approuvez de l'autorité du Saint-Siège ne peuvent errer en la foy et en ce qui concerne les mœurs ». Or, deux espèces de vérités appartiennent à la foi : les unes sont purement spéculatives et « de simple créance » ; les autres sont directives et pratiques ou, comme les appelle l'auteur, « des vérités d'action » (3). Celles-ci sont aussi importantes que celles-là ; elles regardent même plus immédiatement le salut parce qu'elles se rapportent à la charité. On distingue parmi elles des vérités qui sont « perpétuelles et immuables qui ne souffrent aucune altération, comme sont celles qui comportent les actions intérieures ; d'autres au contraire peuvent changer de nature selon les temps, les lieux et les personnes et autres incidents » (4).

Les principes qui dirigent l'usage des sacrements.

Application de ces principes à la pénitence.

Partant de ces principes, Petau examine les problèmes soule-

(1) *O. c.*, P. I, p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 7.
(3) *Ibid.*, p. 26.
(4) *Ibid.*, p. 30.

vés par le livre *De la fréquente communion*. D'abord pour ce qui concerne le sacrement de confession, l'auteur soutient que la pénitence publique d'autrefois n'en constituait pas une partie essentielle. La preuve est que l'Église l'a abandonnée depuis plusieurs siècles. Cette pénitence publique était donc distincte de ce que les théologiens appellent la satisfaction sacramentelle. Celle-ci constitue une partie intégrante du sacrement et doit y demeurer perpétuellement attachée.

A la communion.

Quant aux dispositions requises pour la communion, on doit s'en tenir à la déclaration du concile de Trente. Il nous enseigne que c'est « une préparation suffisante pour celui qui désire communier dignement que de s'estre confessé sacramentellement et ensuite n'avoir sa conscience chargée d'aucun péché mortel, mais estre en la grâce de Dieu » (1). Cependant Petau précise immédiatement sa pensée de peur qu'on ne l'accuse de laxisme.

« Ce n'est pas, écrit-il, qu'il soit louable et grandement souhaitable que les fidelles enchérissent par-dessus cette disposition de nécessité et qu'ils ne se contentent pas d'estre simplement reconciliez avec Dieu et remis en sa grâce : mais qu'ils s'efforcent d'y apporter toujours la dévotion possible et d'orner leurs âmes de plusieurs belles vertus qui sont autant d'enrichissemens d'or... Mais c'est assez en toute rigueur de s'estre confessé et purgé de tout péché mortel » (2).

Cette règle, ajoute encore Petau, suppose la distinction entre « une préparation de précepte et une préparation de conseil », dont tout directeur spirituel doit tenir compte dans ses recommandations aux pénitents.

De la pénitence. Faiblesse des arguments d'Arnauld.

Mais Petau ne se contente pas d'opposer à son adversaire des affirmations sans preuves ; il veut détruire tous les arguments sur lesquels s'appuie la doctrine qu'il combat. Or, on se rappelle l'importance qu'Arnauld attachait aux décrets du concile de Trente ; il y voyait une tendance manifeste à réintroduire l'ancienne discipline pénitentielle, telle qu'il la concevait dans son ouvrage. Suivant le P. Petau, tout le raisonnement de son ennemi s'inspire de faux considérants : il s'appuie sur un fondement historique erroné et il part d'une interprétation tendancieuse de la doctrine du concile de Trente.

(1) Sess. XIII, c. VII.
(2) *O. c.*, P. I, p. 48.

Fondement historique erroné.

Même si le concile avait manifesté le désir de réintroduire l'ancienne discipline pénitentielle, il ne s'en suivrait pas encore que le confesseur doive imposer la pénitence publique pour tous les péchés mortels. La raison en est très simple. Suivant Petau, il n'est pas prouvé que, dans l'Église primitive, tout péché mortel, même secret, ait entraîné l'obligation de la pénitence publique, proportionnée à sa gravité. Sans doute « l'Église n'a jamais été sans quelque pénitence et mesure publique pour l'égard de certains chefs et crimes atroces », et ainsi, entre autres, elle a toujours exigé de la part des hérétiques formels et notoires une rétraction extérieure de leurs erreurs. Mais Arnauld n'a pu établir l'apostolicité de la pénitence publique telle qu'il l'a décrite. En réalité, comme Petau prétend le prouver plus loin, la pratique pénitentielle n'a jamais existé d'une manière uniforme, ni dans les différentes églises ni aux différentes époques ; même au IV^e^ et au V^e^ siècles, qu'Arnauld considère comme l'époque de splendeur, elle comportait de nombreuses exceptions.

Interprétation tendancieuse du concile de Trente.

Mais, suivant le P. Petau, c'est une erreur grossière d'attribuer au concile de Trente l'intention de vouloir rétablir l'ancienne discipline pénitentielle. D'abord le concile n'a pas eu en vue de réintroduire indistinctement toutes les traditions apostoliques, comme le prétend Arnauld.

« Il ne parle, dit Petau, que de celles qui appartiennent à la foy et aux bonnes mœurs dont l'obligation doit estre perpétuelle ; ou bien de celles qui n'ont point esté changées ny abolies par des coustumes contraires et que l'Église entend estre inviolablement gardées nonobstant quelques abus qui s'y commettent, qu'elle retranche de temps en temps et proteste que c'est contre sa volonté qu'ils interviennent » (1).

En particulier pour ce qui concerne la pénitence publique, il l'a abolie en déclarant formellement qu'elle n'est plus nécessaire.

Puis le concile n'a pas voulu réintroduire les « mœurs » de l'Église primitive qui se rapportent aux ecclésiastiques. Car

(1) *Ibid.*, p. 91. Petau range parmi ces vérités les définitions du concile sur le *credo* (sess. VIII, c. VIII), sur la canonicité de tous les livres saints (sess. IV), sur la communion donnée par les prêtres aux laïcs (sess. VIII, c. VIII, sur l'extrême-onction (sess. XIV, c. I), sur le canon de la messe (sess. XXII, c. IV et VII), sur le sacrement de l'ordre (sess. XXIII, c. III), sur le mariage (sess. XIV).

selon Petau, il n'a pas désigné par le mot « *mores* », les « mœurs », mais uniquement les « coustumes » qui assuraient au clergé la sainteté et la dignité de leur état (1).

A l'objection d'Arnauld qui s'appuie sur ce fait que le concile reconnaît au confesseur le pouvoir de lier et de délier, Petau répond que ce pouvoir se rapporte « principalement au péché et non à la peine, sinon conséquemment et par extension ». Le pouvoir de délier le péché, continue-t-il, est inséparable du sacerdoce, tandis que la simple faculté de relâcher les peines canoniques peut s'obtenir par la seule juridiction. Or dans l'ancienne discipline pénitentielle il y avait deux parties : la première n'était autre que la pénitence sacramentelle ; elle comportait la confession du péché et l'absolution qui était donnée par l'imposition des mains après l'accomplissement de la satisfaction ; elle constituait une partie essentielle du sacrement. La seconde partie au contraire n'était que cérémonielle et accessoire ; en vertu des lois de l'époque, elle consistait dans l'exercice de la pénitence extérieure. Cette distinction ne se rencontre pas toujours chez les Pères qui ont le plus souvent considéré la pénitence dans sa totalité. De là une certaine difficulté pour saisir leur pensée sur le rôle que jouent dans le sacrement de la confession l'absolution sacramentelle et les actes du pénitent.

Enfin que peut-on conclure de la qualité de juge qui appartient au confesseur, d'après les déclarations du concile ? De l'avis de Petau, l'absolution vise avant tout l'effacement de la coulpe du péché et le prêtre ne peut pas juger de la gravité de la faute dans le but immédiat et principal d'imposer au pénitent une peine proportionnée à son péché. Le concile, il est vrai, a requis une pénitence publique pour tout péché public et scandaleux ; mais il a autorisé l'évêque à changer les peines publiques en peines privées.

L'ancienne discipline pénitentielle.

Telle est l'interprétation des décrets du concile de Trente que, dans le premier livre de son ouvrage, le P. Petau oppose aux « affirmations tendancieuses » d'Arnauld. Poursuivant toujours son adversaire sur son propre terrain, l'auteur décrit, dans un deuxième livre, l'ancienne discipline pénitentielle. Car quoiqu'en principe il conteste qu'on puisse légitimement déduire de

(1) *Ibid.*, pp. 41-43, 97 svv. L'auteur fait valoir que le concile n'a pas voulu réintroduire les usages de l'Église primitive sur le mode d'élire les évêques, sur le jugement des ecclésiastiques, sur le travail manuel des clercs.

cette ancienne forme de pénitence des règles qui modifieraient la pratique actuelle, il veut enlever à Arnauld même ses arguments apparents. Voici comment il conçoit l'ancienne pénitence (1) :

Conception de Petau.

Pendant les deux premiers siècles de l'Église, il semble, pour autant que les rares documents de cette époque permettent d'en juger, que la pénitence n'était pas fort rigoureuse et qu'elle se rapprochait assez bien de celle qui se pratique maintenant (2). S. Paul en effet accorde le pardon à l'incestueux de Corinthe après l'avoir excommunié (3). Au témoignage de Clément d'Alexandrie, S. Jean ramène à l'Église le jeune homme qui, après son baptême, s'était adonné au meurtre et aux vices (4). Encore S. Paul n'exige pour la communion que l'état de grâce (5). Plus tard, au troisième siècle, la pénitence devient plus rigoureuse. La pénitence publique est quelquefois imposée à des pécheurs pour toute la durée de leur vie; elle n'est accordée qu'une fois. Même d'après Tertullien, devenu montaniste, elle est estimée impuissante pour obtenir de l'Église le pardon d'un péché énorme (6). Cependant, même pendant cette période de rigueur, il y a des exceptions bénignes pour les moribonds et, peu après, pour les ecclésiastiques. Mais cette pénitence publique comporte-elle nécessairement la privation de l'eucharistie ? Est-elle infligée pour tout péché mortel ? Petau ne le pense pas. En particulier pour ce qui concerne la seconde ques-

(1) Cf. surtout l. II, c. II, VIII svv. et tout le livre VI.

(2) *O. c.*, P. I, p. 223. « Il est évident, dit Petau, que la forme de pénitence dont l'Église est en possession à présent se rapporte plus à l'Église vraiement primitive qui étoit au premier siècle que toutes autres qui luy ont succédé et que les saints évesques ont établies par canons exprès, avec plus ou moins de rigueur, selon la condition des temps et la disposition des esprits qui avoient besoin de ces remèdes. »

(3) Cf. I aux Cor., V, 1-13 et II aux Cor. II, 5-11. L'interprétation que le P. Petau donne ici de ce second passage est appuyée par une tradition patristique très ancienne.

(4) Cf. MIGNE, PG, t. IX, c. 648-649. Cette tradition est reproduite par EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, l. III, c. XXIII.

(5) I aux Cor. XI, 28. Il s'agit de cette parole : « probet autem seipsum homo ». Pour justifier son interprétation, Petau invoque le commentaire que donne le concile de Trente de ce passage.

(6) On peut voir ici, *O. c.*, liv. II, c. II, comment Petau abandonne une interprétation de Tertullien qu'il avait soutenue autrefois. — Le P. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, pp. 4-5. Paris, 1914, est aussi d'avis que Petau a changé d'opinion en cette matière.

tion, les Pères, les conciles et même les hérétiques attestent qu'il existe deux sortes de péchés mortels dont les plus légers ne sont pas nécessairement soumis à la pénitence publique.

La discipline pénitentielle est soumise à l'autorité de l'Église.

L'histoire montre donc clairement, d'après Petau, que les pratiques pénitentielles ne sont pas uniformes. Par le fait même, l'auteur se croit autorisé à les ranger parmi les vérités d'action ou, comme il dit lui-même, parmi « les coustumes et les pratiques qui sont purement cérémonielles et d'institution humaine que l'Eglise peut changer et abolir entièrement » (1). L'autorité absolue que possède l'Église sur ces « vérités d'action », se rattache à son infaillibilité dont Arnauld reconnaît l'existence et sur laquelle repose toute sa doctrine.

De la communion.

Principe fondamental.

Après avoir examiné la doctrine d'Arnauld sur la pénitence, Petau consacre trois livres à l'étude de la pratique de l'eucharistie. Toute sa doctrine est basée sur la distinction qu'il a établie dans son premier livre entre les prescriptions de conseil et les prescriptions de nécessité. Selon lui, le défaut capital de la doctrine d'Arnauld consiste précisément dans la confusion de ces deux sortes de prescriptions. Au lieu d'exhorter les chrétiens à la fréquente communion, cet auteur les en a éloignés en exigeant d'eux des dispositions qui ne sont pas nécessaires. Il n'a pas su dégager de l'histoire de l'eucharistie ce qu'il y avait d'absolu dans les dispositions requises pour la communion. Il n'a pas entrevu que, dans les premiers siècles, les pénitents étaient tenus à l'écart de la sainte table par simple mesure disciplinaire. Il n'a pas tenu compte du pouvoir de l'Église sur les vérités d'action et il en est arrivé ainsi à exiger de nombreuses dispositions, contrairement à ce qu'affirment les théologiens modernes, les écrivains mystiques et le concile de Trente, qui se contentent expressément de l'état de grâce comme disposition nécessaire et suffisante à la communion.

Règles particulières.

Quant aux règles particulières établies par Arnauld, Petau s'en déclare également l'adversaire. La plupart des maîtres de la vie spirituelle, dit-il en substance, enseignent que l'absence de dévotion sensible n'est pas un motif de s'éloigner de l'eucharistie ; au contraire ils ont considéré la ferveur comme un effet de la communion plutôt que comme une condition requise pour pouvoir s'approcher de la sainte table. De même les péchés véniels ne constituent pas, à leurs yeux, un obstacle à la communion fréquente.

(1) *O. c.*, P. I, p. 131, 150 svv.

Seulement « s'il y a quelques fautes vénielles qui tranchent tout l'effet et le fruit de ce sacrement ainsi que certains docteurs ont estimé, il les faudroit mettre au rang des empeschemens essentiels et par conséquent la préparation essentielle devroit mettre ordre à cette sorte de mesmes offenses. Mais l'opinion la plus commune et la mieux suivie est que le péché véneil n'empesche pas entièrement l'effet du sacrement » (1).

Toutefois Petau n'ose pas exagérer la facilité que les auteurs spirituels ont donnée aux communiants.

« Recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ, dit-il, c'est un acte de vertu de religion, lequel pour ce sujet doit estre accompagné des conditions nécessaires et qui sont convenables à ce devoir et à ce culte que nous rendons à la divinité telles que sont l'attention, la révérence, la dévotion, la composition extérieure et d'autres dispositions qui rendent cet acte recommandable » (2).

Trois degrés de préparation.

Que faut-il donc pour bien communier ? Petau distingue dans la préparation trois degrés. Le premier comporte la préparation essentielle ; celle-ci a été fixée par le concile de Trente et comprend deux conditions : la confession sacramentelle pour celui qui a la conscience souillée d'un péché mortel ; puis une « attention raisonnable à ce que nous faisons : c'est-à-dire que nous pratiquions sciemment, avec considération et application et intention de le faire. Autrement ce ne seroit pas une action humaine ». Deuxièmement, l'auteur parle d'une préparation « qui est nécessaire à la vérité ». Elle « consiste en une dévotion et une révérence actuelle avec une droite intention autant qu'il est en notre pouvoir ». Cette dévotion ne doit pas être sensible mais plutôt « raisonnable ». Enfin, troisièmement, il existe « une préparation de bienséance » qui exclut toutes les imperfections, même vénielles. Celle-ci n'est qu'accessoire et ne peut être exigée de personne (3).

(1) *O. c.*, P. III, p. 8.

(2) *Ibid.*, p. 3.

(3) Petau s'attache ici, *o. c.*, P. III, pp. 25-47, à exposer la doctrine de son confrère espagnol, le P. Ferd. Salazar († 1646), dont Arnauld faisait grand cas dans son ouvrage et sur laquelle il cherchait à s'appuyer. Selon Petau, les affirmations du P. Salazar se distinguent en trois points des opinions du polémiste janséniste : tandis que ce dernier détourne les chrétiens de la

L'ancienne pénitence publique n'était pas générale.

L'ouvrage du P. Petau comprend enfin un sixième livre. L'auteur y revient sur l'histoire de l'ancienne discipline pénitentielle. Il s'en prend à l'opinion d'Arnauld d'après laquelle tout péché mortel, même secret, aurait entraîné autrefois la pénitence publique. Partant de la distinction entre deux groupes de péchés mortels, il soutient que plusieurs de ceux-ci étaient pardonnés sans que le pécheur fût soumis à des peines publiques. Ainsi s'écroule, selon lui, le fondement sur lequel s'élève toute la doctrine d'Arnauld.

Méthode et arguments de Petau.

Tel est, en résumé, le contenu de l'ouvrage du P. Petau. Arrêtons-nous y encore un instant pour mieux préciser les conceptions fondamentales de l'auteur. Pour ce qui concerne la pénitence, Petau, on l'a vu, insiste principalement sur deux faits : sur l'histoire de l'ancienne discipline pénitentielle et sur le pouvoir que possède l'Église sur « les vérités d'action ». L'ancienne discipline pénitentielle y apparaît beaucoup moins sévère que dans la dissertation que le même auteur avait consacrée autrefois au même sujet : la pratique et la doctrine plus bénignes des apôtres SS. Paul et Jean y sont mises en vedette ; les témoignages de Tertullien montaniste y sont acceptés avec plus de réserve ; les décisions conciliaires et les attestations des écrivains ecclésiastiques en faveur d'exceptions accommodantes y occupent une place plus considérable. Quant au pouvoir de l'Église sur « les vérités d'action » et plus particulièrement sur la discipline pénitentielle, Petau ne s'attache pas à le prouver directement. Selon lui, il constitue une conséquence de l'infaillibilité de l'Église que tous les catholiques admettent et qui est à la base du livre *De la fréquente communion*.

Le problème de la fréquente communion, l'auteur le résoud par l'autorité des auteurs spirituels et par celle du concile de Trente. Il ne conteste pas à son adversaire l'exactitude du principe d'après lequel il existe une relation immuable entre le sacrement et les dispositions requises de la part du communiant. Mais ces dispositions sont celles qu'on appelle nécessaires et qui se réduisent à l'état de grâce obtenu, s'il y a lieu, par

communion, qu'il exige d'eux des dispositions surhumaines pour s'en approcher et qu'il conseille une longue abstention de la sainte table comme pénitence parfaite, le P. Salazar recommande la communion fréquente, il distingue entre la préparation de nécessité et celle de conseil et ne permet pas une longue privation de l'eucharistie.

l'absolution sacramentelle, auquel Petau ajoute quelquefois « une attention raisonnable ». Cette assertion est prouvée par la doctrine de S. Paul, la définition du concile de Trente et la pratique des chrétiens pendant les deux premiers siècles de l'Église. « Les dispositions de conseil ou de bienséance » au contraire doivent être fixées d'après les circonstances de temps et de lieu.

Accueil de l'ouvrage de Petau.

La réputation de savant dont jouissait le P. Petau, la vaste érudition qu'il déployait dans son ouvrage, l'emploi de la langue française auquel il s'était résigné, étaient autant de facteurs sur lesquels il semblait pouvoir compter pour espérer que le public réserverait un accueil favorable à son livre *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*. Mais il avait affaire à des adversaires redoutables et habiles ; il ne leur échappait, dans les écrits de leurs ennemis, aucun point faible dont ils ne pouvaient tirer parti. A peine l'ouvrage de Petau fut-il répandu dans le public que les partisans d'Arnauld y découvrirent immédiatement des arguments capables d'indisposer tous les lecteurs.

Critiques jansénistes.

Pour le grand public, juge capricieux, qui apprécie le plus souvent les discussions par le côté extérieur et superficiel, les partisans de Port-Royal ridiculisaient la langue « peu agréable et peu élégante » du P. Petau ; ils relevaient ses « injures » à l'adresse d'Arnauld et « la hauteur sur laquelle il s'était placé d'abord pour traiter (cet auteur), comme les jésuites qui sont élevés dans les chaires du collège de Clermont traitent leurs petits disciples » (1).

Mécontentement des évêques.

Les évêques, approbateurs du livre d'Arnauld, se sentaient vivement atteints par la réponse du P. Petau. Son appel à l'intervention de la reine leur paraissait contraire à leur autorité (2). La suspicion qu'il jetait sur la valeur de leurs approbations et l'indifférence qu'il paraissait affecter à l'égard de celles-ci leur semblaient prétentieux sinon audacieux (3). Les accusations

(1) HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 235. — D'après ce même auteur, *ibid.*, p. 236, de Montchal, archevêque de Toulouse, « l'un des plus habiles prélats de France dans l'estime même des jésuites », écrivit à ce sujet : « Le père Petau fait le *miles gloriosus* contre M. Arnauld ; mais à conférer leurs livres, il ne passerait que pour un jeune disciple dont il fait le maître ».

(2) Cf. HERMANT, *o. c.*, pp. 233-234.

(3) *Ibid.*, p. 233 : « Petau se persuadait même être par sa propre autorité au-dessus des approbations ; et au lieu que ses confrères accusaient sans

qu'il portait contre Arnauld étaient, à leurs yeux, injustes et s'inspiraient du désir des jésuites de s'opposer à la lutte contre la morale relâchée.

Objections de plusieurs théologiens.

Enfin, toujours sous l'influence des partisans de Port-Royal, plusieurs théologiens accusaient le P. Petau d'avoir sacrifié « sa conscience et ses lumières aux intérêts de la société » (1). Ne reprochait-il pas à Arnauld ce que lui-même avait défendu autrefois dans ses *Notes sur S. Épiphane* (2)? N'avait-il pas exposé lui-même l'histoire de l'ancienne discipline pénitentielle telle que la donnait Arnauld? Et même dans son livre *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, ne faisait-il pas à cet auteur des concessions importantes qui détruisaient toutes ses accusations?

Réponse au livre du P. Petau.

Le P. Petau faisait-il effectivement des concessions importantes à son adversaire? Les partisans d'Arnauld le prétendaient et ils le proclamaient de tous côtés dans le but manifeste de montrer au public avec combien peu de fondement les jésuites faisaient tant de bruit sur le livre *De la fréquente communion*. Un opuscule, qui parut immédiatement après l'ouvrage du P. Petau, nous apprend les commentaires que les jansénistes faisaient à ce sujet. Il est intitulé : *Réflexions du sieur Dubois, docteur en théologie, sur divers endroits du livre du P. Petau où il approuve la doctrine de celuy de la fréquente communion composé par M. Arnauld, docteur de Sorbonne* (3). Ce « sieur Dubois » n'était autre, semble-t-il, que Godefroid Hermant (1617-1691) (4). A cette époque, Hermant, l'auteur souvent cité

God. Hermant.

sujet M. Arnauld d'en avoir recherché un trop grand nombre, il affecta une extrémité toute contraire, et n'en voulut avoir aucune, comme s'il eut prétendu, par la fierté de cette conduite, braver tant de docteurs et tant d'évêques qui avaient approuvé le livre qu'il réfutait ».

(1) HERMANT, *l. c.*, CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, p. 407.

(2) Voir plus haut, pp. 43-44. On remarquera cependant que, dans cet écrit, Petau formule les principes fondamentaux sur le pouvoir de l'Église, tels qu'il les expose plus tard contre Arnauld.

(3) S. l. n. d. In-4. — Les répertoires mentionnent encore une *Lettre d'un théologien à un sien amy touchant deux points du livre du P. Petau. 1644.* In-4. Nous n'avons pu retrouver cet ouvrage.

(4) Cf. surtout l'*Abrégé de la vie de M. Hermant*, paru en 1717, in-12, et composé par Adr. Baillet; la notice biographique publiée en tête des *Mémoires de God. Hermant*, t. I, pp. VII SVV., composée par A. Gazier, et celle parue dans le *Rapport sur les travaux du séminaire historique de Louvain pendant l'année académique 1911-1912*, publié dans l'*Annuaire de l'université catholique de Louvain*, t. LXXVII, p. 376. Louvain, 1913.

des *Mémoires* jansénistes, était avec Saint-Amour et Hallier à la tête du parti universitaire hostile à la compagnie. C'était un de ces hommes droits, tout d'une pièce, qui se donnent sans calculer à la défense d'une cause. La compagnie de Jésus était pour lui « l'ennemi ». Il la combattit dans ses *Apologies pour l'université* et dans ses attaques contre la morale relâchée. Il se rangea du côté d'Arnauld par haine contre les jésuites et aussi par tempérament. Car sa rigueur naturelle et son idéalisme simple lui inspiraient une aversion pour la morale facile préconisée par quelques casuistes et le portaient à embrasser la voie du rigorisme qu'il croyait plus sûre.

Ses *Réflexions* sur l'ouvrage de Pétau.

Les réflexions de Hermant tendent à montrer « que le P. Petau est d'accord avec M. Arnauld touchant les points principaux et véritables de sa doctrine ; que dans plusieurs endroits où il luy impose pour la condamner, il n'est pas d'accord avec soy-mesme ». Ainsi, dit-il, comme Arnauld, ce jésuite veut « une pénitence véritable, constante, courageuse et non pas lasche et endormie, sujette aux recheutes et aux reprises ;... il avoue qu'il seroit souhaitable que l'on apporte quelque remède au relaschement ;... il exige une pénitence proportionnée aux péchés et n'en veut pas aux œuvres de pénitence ny aux saincts qui en ont presché l'exemple ». Quant à la communion, il enseigne, tout comme Arnauld, que les fidèles ne peuvent pas se contenter d'acquérir « les dispositions de nécessité » ; comme lui aussi, il recommande de s'abstenir quelquefois de l'eucharistie pendant un certain temps, du consentement du directeur spirituel. D'autre part le P. Petau accuse son adversaire de vouloir rétablir la pénitence publique pour tous les péchés mortels. Mais cette accusation est-elle fondée ? Arnauld n'affirme-t-il pas le contraire ? Et Petau lui-même, ajoute encore Hermant, ne lui fait-il pas quelquefois justice dans un moment de sincérité ?

Cette critique ergoteuse de Hermant n'était manifestement qu'une échappatoire ; elle s'attachait à des questions de détail et laissait intacts les principes fondamentaux sur le pouvoir de l'Église que Petau avait opposés à Arnauld. Mais il en arrive souvent ainsi dans les polémiques : les divergences profondes ne se manifestent qu'après bien des discussions accessoires et des répétitions inutiles. La réponse vétilleuse de Hermant montrait que les observations principielles du P. Petau étaient inattaquables.

Extension de la controverse. Polémiques personnelles.

A mesure que la controverse s'étendait, les grands problèmes étaient de plus en plus refoulés à l'arrière-plan et faisaient place à des attaques personnelles et à des polémiques haineuses. Au lieu de combattre les doctrines, on s'attachait à bousculer les personnes. Dès l'apparition du livre *De la fréquente communion*, des bruits étranges et souvent absurdes circulaient à Paris sur les intentions secrètes de réforme qu'Arnauld nourrirait, et sur la conduite des personnes attachées à Port-Royal. Ils trouvaient leur origine dans la jalousie de quelques écrivains obscurs, ou dans la crédulité de quelques esprits passionnés, qui admettaient sans contrôle toutes les histoires les plus invraisemblables que forgeait l'imagination populaire.

Remarques judicieuses sur le livre d'Arnauld.

Que ces racontars aient trouvé place dans les écrits polémiques, personne ne s'en étonnera. On était trop heureux de pouvoir opposer à ses adversaires des arguments nouveaux et d'exciter le grand public contre le parti de Port-Royal. Ainsi, un petit écrit, dont l'auteur a eu soin de cacher scrupuleusement son nom, nous rapporte quelques échos des bruits qui se répandaient à Paris au commencement de 1644. Il porte le titre de *Remarques judicieuses sur le livre De la fréquente communion* (1). Arnauld y est traité de « fils de parents calvinistes » (2), de « docteur intrus », « d'hérétique... qui veut dé-

(1) En voici le titre complet : *Remarques judicieuses sur le livre intitulé : De la fréquente communion par monsieur Arnauld, docteur en théologie. Pour servir d'éclaircissement aux intentions et à la doctrine de l'auteur. A Paris, chez S. et G. Cramoisy. M.DC.LIV. Avec privilège de sa majesté.* In-8. — Le P. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. VII, c. 1158, en cite une édition in-12. Voir cependant le même auteur, *o. c.*, t. IV, c. 167. — Cet écrit est attribué soit au P. Nouet, soit au P. de Sesmaisons, soit au P. de la Haye, soit à un prêtre séculier du nom de François Renard. Cf. Sommervogel, *o. c.*, t. II, c. 1158, et G. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 239. Vu la divergence des historiens, il est difficile d'identifier l'auteur avec certitude. Cependant les préoccupations que celui-ci manifeste au sujet des messes basses (p. 43-44) semblent indiquer qu'il appartenait à la compagnie de Jésus. — Comme il a été dit plus haut, p. 223, n. 2, cet écrit contient en annexe, pp. 67-94, le traité du P. Sesmaisons qui a provoqué occasionnellement le livre d'Arnauld.

(2) P. Varin, *La vérité sur les Arnauld*, t. I, pp. 337-339 donne la liste des Arnauld de Charenton. Il y est prouvé que le père du docteur Arnauld, de la mère Angélique, etc. ne fut jamais hérétique, quoiqu'il fût membre d'une famille calviniste. D'ailleurs Arnauld a immédiatement protesté contre cette « imposture » qui le faisait descendre de parents calvinistes. Et l'auteur de ces *Remarques judicieuses* a eu soin de supprimer cette affirmation « qui n'avait servi qu'à faire voir à tout le monde son peu de sincérité et la prodigieuse animosité de son cœur ». Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 242.

truire la compagnie de Jésus ». Les approbateurs de son livre ne sont guère plus ménagés que lui ; les évêques sont « des ignorants qui ont approuvé ce livre sans le lire » et les docteurs sont « des étourdis ». Mais l'auteur fait aussi des révélations effrayantes sur les intentions secrètes d'Arnauld. Sur le témoignage « d'une personne digne de foi à qui Arnauld s'est ouvert », il assure que ce « nouveau réformateur » s'attaquera bientôt aux messes basses, puis à l'Église elle-même.

Autre écrit.

Un autre écrit intitulé : *Sommaire de la théologie du sieur Arnauld extraict du livre De la fréquente communion et des maximes de l'abbé de Sainct-Cyran* (1) reprend, à peu de chose près, contre Arnauld les mêmes objections que celles qui sont développées dans l'opuscule précédent. Mais l'auteur y découvre les armes secrètes dont les adversaires du docteur janséniste se servaient dès le début de la controverse ; c'étaient les « maximes » erronées qui résumaient les accusations qu'on avait portées contre Saint-Cyran, lors de l'information de sa doctrine, en 1638. Pour les ennemis de Port-Royal, ces « maximes » constituaient un point d'attache pour découvrir la pensée d'Arnauld ; selon eux, les théories de celui-ci doivent correspondre en tout aux erreurs de son maître. Cependant la preuve n'en est pas toujours ni claire ni facile. L'auteur de ce *Sommaire* avoue naïvement qu'Arnauld soutient souvent formellement le contraire de ce qu'on a attribué à Saint-Cyran ; mais, à ses yeux, ces assertions ne constituent que des manœuvres habiles pour déguiser les hérésies (2).

Le P. Séguin, S. J.

L'auteur qui raisonnait ainsi était le P. Séguin, de la compagnie de Jésus. Il avait pris bien des précautions pour que son nom ne fût point attaché à cet ouvrage ; mais sa fougue l'avait trahi. Le P. Jérôme Séguin (1607-1655) était en effet un esprit impulsif et mordant dont l'ardeur naturelle se tournait facile-

Sa fougue.

ment en violence contre l'ennemi. Les apostrophes véhémentes

(1) S. l. n. d. In-8. — Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 242-245 en donne quelques extraits.

(2) *O. c.*, pp. 24 svv. — L'auteur ne retrouve cependant pas toutes les maximes de Saint-Cyran dans le livre d'Arnauld. Il n'y voit reproduites que celles qui se rapportent à la pénitence (pp. 36, 39, 49, 52, etc.), à la défectibilité de l'Église (p. 28), à la faillibilité du concile de Trente (p. 57), à l'efficacité de la communion et de l'invocation du nom de Jésus pour remettre les péchés (p. 59), à la nécessité de la destruction de la compagnie de Jésus (p. 68).

qu'il avait multipliées dans son livre avaient révélé aux jansénistes le polémiste impétueux. Qu'on juge de sont on par cette « invective cruelle » qu'il adressait au pouvoir.

« Grands, s'écriait-il, à qui Dieu a donné la puissance de juger les hommes, vous savez mieux que moi, et votre piété en est un témoignage public, que la première justice est celle qu'on rend à Dieu. Ouvrez les yeux au malheur qui menace autant l'État que la religion, puisque jamais le changement de l'un n'arrive sans la ruine de l'autre. Quand vous entendez nommer les jansénistes, les cyranistes, les arnauldistes, tremblez, et dites que ce sont des pestes de religion et d'État qu'il faut étouffer en leur naissance. Que le pire de tous les remèdes c'est de temporiser avec l'hérésie naissante ; qu'il n'est plus temps de dissimuler, puisque Rome a tonné sur leurs têtes criminelles, donnant le signal pour avertir les princes chrétiens que l'Église est attaquée au cœur et qu'il faut joindre la foudre au tonnerre, et l'épée royale avec celle de l'Église, pour exterminer ce malheur de nos jours » (1).

Crainte des jansénistes

Ce libelle du P. Séguin n'était pas de nature à rassurer Arnauld et ses partisans. Le procédé qu'il inaugurait, ouvrait la porte à de très graves confusions et leur semblait profondément injuste. De plus, les réformes révolutionnaires qu'il leur attribuait et les appels pressants qu'il adressait au pouvoir civil, leur faisaient craindre un soulèvement des esprits et des mesures de répression contre Port-Royal et ses partisans. Car là où la raison n'aboutit pas, les clameurs peuvent parfois réussir.

Arrestation du libraire du P. Séguin.

Ironie de la fortune ! L'intervention du gouvernement que le P. Séguin invoquait contre les jansénistes, se tourna d'abord contre son écrit et contre sa compagnie. Sous prétexte qu'il fomentait des troubles, le libraire du libelle séditieux fut arrêté (2). Vers la même époque, l'enseignement d'un professeur du collège de Clermont sur l'homicide provoqua une vive indignation à la cour, et les supérieurs des jésuites de Paris se virent forcés de désavouer « cette doctrine scandaleuse » et de punir le professeur téméraire.

(1) Hermant, *o. c.*, p. 245.
(2) Hermant, *l. c.*

Cependant la cour ne voulut point agir contre la compagnie seule. Elle céda aux nombreuses sollicitations qui lui étaient adressées et chercha un moyen de mettre fin aux troubles qui se manifestaient dans les esprits. Nous devons voir dès à présent comment son intervention va modifier les conditions de la controverse.

CHAPITRE III

ÉCLAIRCISSEMENTS D'ARNAULD

I

Embarras du gouvernement.

Un gouvernement qui, pour se maintenir, avait besoin d'accorder des faveurs à tous les corps puissants de l'État, pouvait difficilement intervenir dans la lutte sur le livre *De la fréquente communion*. Se rangeait-il du côté des jésuites, il froissait les susceptibilités des évêques et des docteurs qui avaient approuvé ce livre. Se prononçait-il au contraire en faveur d'Arnauld, il s'attirait le mécontentement de la compagnie de Jésus.

Mazarin.

Jules Mazarin (1602-1661), d'une famille noble italienne, était arrivé en France comme vice-légat d'Avignon et légat près de la cour de Paris. Richelieu lui avait fait donner un chapeau de cardinal et Louis XIII l'avait nommé premier ministre. Comme le dit bien E. Lavisse, « il avait dû sa fortune à son habileté de trouveur de combinaisons, à sa connaissance d'affaires italiennes si importantes alors et aux services que, par là, il rendit à Richelieu, puis à une de ces souplesses qui glissent entre les obstacles sans qu'on les voie passer, à son gentil sourire du Midi, à sa bonne humeur qui dérida deux moribonds tristes, le roi et le cardinal, à l'art de se faire également agréer par des personnes qui ne s'aimaient pas comme le roi et la reine : il avait aidé Louis XIII à écrire la Déclaration et fait savoir à la reine qu'il n'aurait d'autre volonté que la sienne Enfin il se donnait l'air de ne tenir à rien, d'être sans conséquence et toujours prêt à faire ses paquets pour retourner à Rome » (1).

Sa première intervention.

Souple par tempérament et attentif à se faire pardonner sa qualité d'étranger, Mazarin avait cherché à n'offusquer aucun des deux partis qui se battaillaient au sujet du livre d'Arnauld. Mais les troubles que cet ouvrage suscitait, l'entraînèrent, malgré lui, dans la lutte. L'attitude tranchante que les évêques s'étaient proposé de prendre lors de leur assemblée en novembre 1643, avait provoqué une première intervention de sa part.

(1) E. Lavisse, *Histoire de France*, t. VII, v. I, pp. 5-6. Paris, 1906.

Deux faits concernant le cas d'Arnauld avaient été soumis à l'examen des prélats : une mesure que le chancelier avait prise en vue de défendre l'impression d'écrits polémiques sur le livre *De la fréquente communion* ; puis, les sermons du P. Nouet. Les évêques avaient considéré l'un et l'autre faits comme attentatoires à leur autorité. Ils avaient contesté au chancelier le droit d'intervenir dans le débat en faveur des jésuites et « d'être juge entre eux et les moines ». Mazarin, en habile politicien, avait cherché à sauver le chancelier et la compagnie de Jésus, tout en laissant une certaine satisfaction à l'amour-propre des évêques ; il s'était opposé à ce qu'une mesure fût prise contre le chancelier, tout en cassant la défense portée par ce dernier. Comme on le sait aussi, il avait empêché les prélats de trancher directement la doctrine débattue (1).

Sollicitations puissantes.

L'incident Nouet était à peine terminé, que de nouvelles attaques s'étaient produites contre le livre d'Arnauld. Elles avaient pris une tournure d'autant plus dangereuse pour Mazarin, qu'elles avaient transporté en partie le débat religieux sur le terrain politique. Petau et Séguin n'avaient parlé de rien moins que d'un péril extrêmement grave pour la sécurité de l'État et ils avaient réclamé hautement une intervention énergique de la cour contre le parti d'Arnauld. Au conseil du roi, le prince de Condé, Henri de Bourbon, avait insisté dans le même sens. Le chancelier Séguier y avait mis plus d'animosité ; il aurait voulu laisser crier les adversaires d'Arnauld et empêcher les amis de celui-ci de s'expliquer.

Arnauld et de Barcos reçoivent l'ordre d'aller à Rome.

Mazarin allait-il prêter l'oreille à ces sollicitations ? Son intervention dans le procès du P. Nouet l'avait placé sur la voie des concessions à la compagnie dont il voulait s'assurer les services au début de son ministère. Mais il s'effraya aussi à l'idée d'offenser les évêques. Embarrassé, il s'arrêta à une combinaison que lui suggerèrent les ennemis d'Arnauld et qui semblait pouvoir satisfaire les deux partis : Arnauld et de Barcos seraient envoyés à Rome où ils pourraient s'expliquer devant le pape au sujet de leur doctrine (2). La cour intima cet ordre aux deux

(1) Arch. du Min. A. É., France, Mém. et doc., 847, f. 83v.

(2) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 186, assure que « ce procès soudain, auquel on eût voulu soumettre et comme déporter Arnauld, avait surtout pour prétexte théologique une phrase que M. de Barcos avait assez maladroitement jetée dans la Préface du livre, en la revoyant, et où il était dit de saint Pierre et de saint Paul qu'ils étaient *deux chefs de l'Église qui*

auteurs jansénistes au commencement du mois de mars 1644. Elle ajouta que la question débattue devait être considérée comme une cause majeure, dont l'examen revenait de plein droit au Saint-Siège. D'ailleurs, le voyage pourrait s'effectuer aux frais de la cour et Arnauld serait porteur d'une lettre de la reine qui le recommanderait au pape (1).

Calculs de Mazarin.

Mazarin trouvait la combinaison heureuse et il en espérait plusieurs résultats avantageux. Elle montrerait au pape et à la cour romaine son zèle pour la religion ; elle éloignerait de la France les fauteurs des troubles ; elle rendrait aux esprits surexcités le calme et intimiderait à l'avenir tous ceux qui projeteraient des innovations en matière religieuse.

Objections gallicanes.

Mais ces calculs du premier ministre furent déjoués par l'opposition gallicane. Dès qu'il fut connu à Paris, l'ordre de la cour y fit grande sensation. Tous les esprits s'émurent à la nouvelle de cette intervention inattendue du pouvoir contre Arnauld et de ce recours spontané à Rome, « dont l'histoire n'offrait pas d'exemple ». Aussi la mesure de Mazarin choqua-

n'en font qu'un. » Cette affirmation semble erronée puisqu'à cette époque les ennemis d'Arnauld n'avaient pas encore spécialement remarqué cette proposition.

(1) Cf. Arch. du Min. A. É., France, Mém. et doc., 849, f. 123 ; Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 246 ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVII, p. xxxii suiv. ; Jourdain, *Histoire de l'université de Paris au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles*, t. II, p. 155. Paris, 1866. — Dans une lettre datée du 4 mars 1644 et conservée dans les notes manuscrites du P. Rapin (Bibl. nat., F. F., 10576, f. 19-19v), le nonce se dit l'instigateur de cette mesure prise par la cour contre Arnauld. Voici en effet ce qu'il écrit à Rome : « Ensuite de la résolution de la reyne et du conseil d'apporter remède aux désordres nés de la doctrine de Jansénius et du livre d'Arnauld, ainsi que j'ay donné avis à V. E. du 22 janvier, aiant depuis fait réflexion que toute cette division est fomentée par Arnauld et le neveu du feu abbé de Saint-Cyran appuyés par quelques évesques séduits par leurs artifices *e riscaldati della contrarietà dei Gesuiti*, ceux de ce party taschent de faire nombre en gagnant tous les jours quelqu'un. Quelques-uns du conseil ont voulu savoir mon sentiment pour ne rien faire qui puisse déplaire à sa saincteté. Ainsi j'ay pris résolution d'ordonner à ces deux susdits d'aller se présenter à Rome, et je leur ay fait dire par le chancelier, pour rendre raison de leurs opinions et les soumettre au jugement du Saint-Siège... » Cette affirmation du nonce ne s'accorde ni avec ses instructions reçues de Rome ni avec ses autres dépêches conservées aux archives vaticanes. Si le P. Rapin a bien traduit la lettre, il faudrait supposer que le nonce veut s'y attribuer, aux yeux de ses supérieurs, un rôle plus important que celui qu'il a effectivement joué.

t-elle tout le monde, à part ceux qui ne désiraient que la perte d'un ennemi redoutable.

Le parlement et la chambre des comptes.

Les réclamations ne se firent pas attendre. Le parlement, qui se glorifiait de maintenir intacts les principes gallicans, et la chambre des comptes manifestèrent ouvertement leur mécontentement à la cour par des protestations officielles. Le 14 mars, Molé, le premier président du parlement, rappela à la reine que c'était « contre les concordats et la liberté de l'Église gallicane de tirer un sujet du royaume pour le traduire à la juridiction du pape qui s'en voudrait prévaloir ». Depuis que le concordat est en vigueur, ajouta-t-il, aucun ecclésiastique n'a été envoyé à Rome. Si la cour veut vider le débat, elle peut recourir à un moyen plus conforme à l'esprit de l'Église de France en convoquant « un concile national qu'on pourra faire sans l'autorité du pape » (1).

L'université.

Les protestations du parlement et de la chambre des comptes furent immédiatement suivies des réclamations de l'université et surtout de la Sorbonne. La première menait, vers cette époque, une lutte acharnée contre la compagnie de Jésus et elle se crut en devoir de protéger contre celle-ci un de ses docteurs les plus célèbres.

« L'université de Paris, écrivit Grimaldi à Rome, par opposition de sentiment aux pères jésuites qui font (le) plus de bruit sur ce livre *(De la fréquente communion)*, est résolue d'entreprendre la défense de la personne (d'Arnauld) en déclarant ne vouloir point protéger sa doctrine, le laissant en l'estat où il est jusqu'à ce qu'il soit jugé par celuy qui en a l'autorité, en obligeant Arnauld à faire une déclaration par laquelle il soumet son livre au jugement du Saint-Siège et de la sacrée faculté de Paris... » (2)

La Sorbonne.

Quant à la Sorbonne, elle protesta contre l'injure qui allait être commise à l'égard d'un de ses docteurs, et elle fit de nombreuses démarches auprès de la reine, de Mazarin et des princes du sang pour que l'ordre donné à Arnauld fût rapporté.

Les évêques.

Enfin les évêques présents à Paris ne dissimulèrent point leur souci de sauvegarder leur autorité qui se trouvait engagée d'au-

(1) Arch. du Min. A. É., France, Mém. et doc., 849, f. 126 ; HERMANT, *o. c.*, pp. 247-248.

(2) Bibliothèque nationale, F. F., 10576, f. 20.

tant plus étroitement dans cette affaire, que plusieurs d'entre eux avaient accordé au livre d'Arnauld des approbations élogieuses. Comme les membres des autres corps constitués, ils invoquèrent contre la mesure du gouvernement les droits inviolables de l'Église nationale.

Réponse des ennemis d'Arnauld.

Ces protestations publiques des corps constitués firent craindre aux ennemis d'Arnauld que Mazarin ne retirât son ordre. Pour effrayer à leur tour le premier ministre, ils en appelèrent à l'imminence d'un schisme et ils estimèrent que, dans une situation aussi grave, les objections gallicanes ne pouvaient arrêter l'exécution des mesures du gouvernement. D'ailleurs, selon eux, la France avait toujours reconnu le pape comme « le docteur de tous les fidèles » et l'Église romaine comme « la mère de toutes les Églises » et on n'avait jamais considéré toutes les libertés de l'Église gallicane comme inviolables.

« Les unes, dirent-ils, sont nées avec elle et les autres ont esté acquises ; les premières sont inviolables et les roys en sont les protecteurs et non pas les autheurs ; les papes mesmes ont déclaré que leur puissance rencontrait des bornes... Quant aux privilèges acquis par l'entremise des roys, comme ils sont dérivés de leurs soins, ils en peuvent aussi user comme il leur plaist » (1).

Arnauld et de Barcos refusent d'aller à Rome.

Une déclaration publique d'Arnauld vint mettre un terme à ces tiraillements des partis. Au début, le fougueux disciple de Saint-Cyran ne s'était nullement laissé effrayer par la perspective d'un voyage forcé à Rome. Au contraire, dans son enthousiasme exubérant pour « la vérité », il s'était promis de remporter par ce voyage un triomphe décisif pour son parti. Mais ses amis, moins ardents et sans doute plus prudents que lui, l'en avaient fortement détourné. En particulier de Barcos s'était refusé catégoriquement à entreprendre ce voyage qu'il considérait comme un piège. Son opinion prévalut et les deux polémistes prirent le parti le plus sûr de rester en France ; ils se cachèrent chez des amis (2).

(1) Arch. du Min. A. É., France, Mém. et doc., 849, f. 51-52.

(2) De Barcos se cacha chez la princesse de Guémené, tandis qu'Arnauld demeura, pendant des années, chez M. Hamelin, contrôleur des ponts et chaussées, au faubourg Saint-Marceau.

Déclaration d'Arnauld.

Cependant Arnauld voulut remplir ses obligations envers ceux qui avaient approuvé son ouvrage et assumé sa protection. Sur leurs instances, il publia une lettre, datée du 14 mars 1643, dans laquelle il protestait de la droiture de ses intentions et de ses sentiments de soumission envers ses supérieurs légitimes. Voici ce qu'il disait entre autres choses :

« Je n'ay composé le livre *De la fréquente communion* que par le seul amour de la vérité et le désir du salut des âmes... Je le sousmets du fonds de mon âme, ainsy que je l'ay tousjours sousmis, au jugement de l'Église romaine, de nostre Sainct Père, le pape, que je révère avec tous les fidelles comme le souverain vicaire de Jésus-Christ en terre et auquel en cette qualité je remets de tout mon cœur et ce qui concerne ma personne et ce qui regarde mes sentiments ; de tous les évesques catholiques que je respecte comme mes pères ; de monseigneur l'illustrissime archevesque de Paris à qui je rendray tousjours en toutes choses l'obéissance que je luy ai vouée publiquement, de la faculté de théologie, que j'honore comme ma mère et pour qui j'auray toute ma vie un très humble respect et une très ardente affection » (1).

Mazarin abandonne l'exécution de son ordre.

Cette lettre de soumission d'Arnauld désarma momentanément ses adversaires. Mazarin y trouva un heureux prétexte pour abandonner l'exécution d'un ordre qui lui avait valu tant de remontrances (2). Il s'excusa auprès du parlement d'avoir

(1) Cette lettre fut publiée en latin et en français. Elle est reproduite par G. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 248-249 et dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 36-37. — Dans ses *Mémoires*, t. I, p. 34, Rapin assure que les médiateurs d'Arnauld auprès de la reine donnèrent à cette lettre le nom de rétractation.

(2) Les archives du min. des A. É., Rome, 81, f. 283, contiennent la minute d'une ordonnance qui n'a jamais été publiée. Elle dit : « Le roy ayant esté pleinement informé de la piété et de la pureté de la doctrine du sieur Arnauld, docteur de la Sorbonne, et du sieur abbé de Saint-Cyran ; sa majesté, par l'advis de la reyne régente sa mère, a révoqué et révoque le commandement qu'elle leur avoit cy-devant faict d'aller à Rome, et veult qu'ils demeurent dans leur pleine et entière liberté. Fait à Paris le jour de ... mil six cens quarante ... ». — Le P. Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 34, soutient à tort que « l'ordre de partir fut réitéré ». Aubineau, l'annotateur de ces *Mémoires* de Rapin remarque d'ailleurs en note « que, d'après l'avocat général Omer Talon, l'autorité souveraine n'aurait pas triomphé si complètement et si franchement que semble le faire croire le récit du P. Rapin ». *Ibid.*, p. 35, n. 1.

pris une mesure illégale, en invoquant son ignorance des libertés de l'Église nationale. Il lui exprima aussi son désir de voir s'apaiser cette affaire. Et de fait il craignait que la violence de la polémique n'amenât la réunion d'un concile national qui aurait pu nuire à son pouvoir.

Arnauld publie une justification de son livre.

Le silence recommandé par le premier ministre n'était pas compatible avec l'état de surexcitation des esprits. Arnauld tout le premier se vit forcé de le rompre. Son ardeur ne pouvait tolérer que des objections fondamentales contre sa doctrine restassent sans réponse. Il devait à « la vérité » de détruire les accusations d'hérésie et de nouveauté qu'on avait portées contre « la croyance unanime des Pères », comme il devait à ses engagements de justifier son maître, l'abbé de Saint-Cyran, « des calomnies » de ses ennemis. Ces puissantes considérations avaient immédiatement refoulé la crainte qui s'était d'abord emparée de lui, et avaient fait renaître dans son âme les sentiments de combattivité. A peine deux mois s'étaient-ils écoulés depuis qu'il avait reçu l'ordre de partir pour Rome, qu'il publia un nouvel et considérable ouvrage sous le titre de *La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la fréquente communion* (1).

Elle est dédiée à la reine.

Ce livre se présente comme la justification de celui *De la fréquente communion*. Il vise surtout les attaques du P. Petau dont, au dire des jansénistes, la réputation de savant plus que ses raisons pouvait nuire à la doctrine d'Arnauld. Comme Petau, Arnauld dédie son ouvrage à la reine. Il lui fait connaître les procédés de ses ennemis ou, ce qu'il appelle « leurs calomnies et leurs impostures » ; il lui donne des explications sur sa doctrine ; enfin il lui énumère les torts dont les jésuites se sont rendus responsables.

Plaintes d'Arnauld contre Petau.

Et tout d'abord Arnauld se plaint à la reine de l'injustice des

(1) En voici le titre complet : *La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la fréquente communion : représentée dans les plus excellents ouvrages des SS. Pères grecs et latins et des auteurs célèbres de ces derniers siècles. Traduits en françois par Antoine Arnauld, prestre, docteur en théologie de la maison de Sorbonne. A Paris, chez Antoine Vitré, 1644.* In-4. Cet ouvrage est réimprimé dans les *Œuvres Arnauld*, t. XXVIII, pp. 39-460. — Les textes des auteurs qui y sont reproduits furent traduits par Le Maître. — Cf. au sujet de cet ouvrage HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 252-255 ; HUYLENBROUCQ, *Imago*, t. I, pp. 324 svv.

accusations du P. Petau. Car ce jésuite, dit-il, a attaqué un livre, approuvé par seize évêques et vingt docteurs, voire même par « les saints Pères dont je n'ai fait dans cet ouvrage que représenter les sentiments avec une exacte fidélité » (1). Mais bien plus, il a trouvé dans le fait que ce livre porte de nombreuses approbations un motif pour en soupçonner la doctrine comme pernicieuse et mauvaise et, comme pour lancer un défi aux évêques, il n'a voulu rechercher aucune approbation pour son propre ouvrage. « Mais la seule qualité de jésuite, ajoute Arnauld, ne sait enfermer une autorité plus vénérable pour la décision des véritez chrestiennes, que celle des évesques, des archevesques, des primats de l'Église » (2). Et Petau même n'a-t-il pas défendu autrefois l'autorité des évêques contre les hérétiques? Ainsi il n'a pas craint d'aller à l'encontre même de ses propres sentiments pour trouver un argument peu solide contre un adversaire et pour pouvoir combattre avec plus de liberté un ouvrage « dont sa compagnie a juré la perte ».

En réalité ce livre *De la fréquente communion* prête-il un fondement à la critique de ses adversaires ? Arnauld ne le pense pas. Selon lui, il y est affirmé d'une manière explicite et à plusieurs reprises le contraire de ce que Petau et ses confrères lui reprochent. Ses principales affirmations se résument en effet comme suit : l'ancienne discipline pénitentielle ne doit pas être pratiquée par tous les chrétiens comme étant absolument nécessaire, mais elle ne peut, d'autre part, être condamnée témérairement ; il serait contraire à l'usage de l'Église actuelle et même aux sentiments des Pères « de croire que l'accomplissement de la pénitence avant l'absolution est une chose essentielle au sacrement » ; les pécheurs ne peuvent être obligés de se soumettre à la pénitence publique, ni pour les péchés secrets, puisqu'il y a longtemps que l'Église ne les y contraint plus, ni même pour les péchés publics, quoique le concile de Trente désire qu'aux pécheurs publics on impose des peines publiques ; dans tous les cas, il n'appartient pas à un docteur particulier d'innover en cette matière.

Arnauld avait attaqué les casuistes de la compagnie.

Cependant le livre *De la fréquente communion* s'attaque à des abus. Arnauld en convient et il avoue à la reine qu'il a visé des confesseurs de la compagnie de Jésus. Mais ses objections

(1) *O. c.*, A la reyne régente, p. 5.
(2) *Ibid.*, p. 6.

sont, selon lui, pleinement justifiées. Car la plupart des directeurs de la compagnie ne sont-ils pas trop indulgents ? Que le pénitent n'ait pas une contrition suffisante mais déclare simplement être contrit, qu'il ignore les mystères de la Trinité et de l'incarnation, qu'il demeure dans l'occasion prochaine de pécher qu'il ne peut quitter sans incommodité, qu'il retombe toujours dans les mêmes fautes graves et qu'il ne présente aucun espoir de s'amender : toujours les casuistes des jésuites jugent qu'il a les dispositions requises pour recevoir l'absolution et prétendent même qu'il y a droit (1). Or qui ne voit que ces affirmations tendent à détruire la pénitence ? Car les lois de la pénitence extérieure peuvent changer et se transforment de fait, mais l'esprit de la pénitence doit rester le même chez tous les chrétiens et à toutes les époques.

Il déconseille à la reine d'intervenir.

Enfin Arnauld va-t-il, à l'exemple de Petau, engager la reine à intervenir dans le débat religieux ? Invoque-t-il « la cabale des jésuites » ou « l'imminence d'un schisme » ? A ce qu'il déclare, il n'aura garde de le faire. En réalité, l'expérience lui avait appris qu'il n'avait rien à attendre d'une intervention de la cour. Il aime mieux se retrancher derrière l'autorité des évêques dont Saint-Cyran, son maître, lui avait donné une si haute idée et dont il expérimentait pour le moment la bienfaisante puissance. Il s'efforce donc de détourner la reine d'une immixtion directe dans les controverses religieuses. Dans ce but il flatte sa clairvoyance ; il évoque habilement les exemples des grands rois Constantin et Charlemagne, et il exprime le vœu que, comme ces derniers, elle n'intervienne dans les questions religieuses que dans le seul cas où elle aura à exécuter les décrets « des princes de l'Église ».

Division de l'ouvrage d'Arnauld.

Après la dédicace à la reine vient la justification de la doctrine d'Arnauld. L'ouvrage même *De la tradition de l'Église* comporte deux parties : la première se présente sous la forme d'une préface et résume « l'enseignement des Pères et de plusieurs théologiens célèbres sur la pratique de la pénitence et de l'eucharistie » (2) ; la seconde contient, ce qu'on pourrait appeler les pièces justificatives : elle se compose exclusivement de passages tirés des œuvres des Pères et des théologiens, sur lesquels s'appuie la doctrine exposée dans la préface.

(1) *Ibid.*, pp. 21-21. — Cette énumération de propositions laxistes s'inspire de la *Théologie morale des jésuites*.

(2) *O. c.*, pp. 1-253.

Arnauld combat l'autorité absolue d'Ant. de Molina.

Pour combattre la doctrine du livre *De la fréquente communion,* les ennemis d'Arnauld avaient particulièrement insisté sur l'autorité de Molina le chartreux et sur les définitions du concile de Trente. Quelle est la valeur de ces arguments ? D'abord, selon Arnauld, l'autorité de Molina n'est pas absolue et ne s'impose qu'avec certaines réserves (1). Car si d'une part ce moine a été poussé par sa sainteté à reprendre pour son compte la doctrine des Pères, son humilité d'autre part l'a amené à mêler à son enseignement les assertions des casuistes modernes. Ainsi, entre autres, il oblige tantôt le confesseur à exhorter indistinctement tous les pécheurs à la communion hebdomadaire ; tantôt, parlant des relaps, il exige qu'ils soient écartés momentanément de l'eucharistie, même après leur confession ; il va même jusqu'à leur dénier, dans certains cas, le droit à l'absolution. D'ailleurs, cette tendance vers le laxisme qui se constate chez lui, n'est-elle pas en opposition avec la pratique et la doctrine de son ordre ? Car autrefois, bien avant l'époque de Molina, les chartreux ne communiaient que très rarement et n'entendaient pas même la messe tous les jours. Arnauld en conclut que cet auteur ne saurait trancher le débat, d'autant plus qu'il existe, relativement aux questions controversées, une tradition universelle et perpétuelle de l'Église qui s'impose à la croyance de tous les catholiques.

Il précise la doctrine du concile de Trente.

Quant aux décrets du concile de Trente sur les dispositions requises à la communion, Arnauld concède qu'ils n'exigent apparemment que l'état de grâce obtenu par l'absolution sacramentelle. Mais cette seule condition fixée par le concile suffit-elle, d'après le concile lui-même, à faire une bonne et sainte communion ? Déclare-t-il que, dans ce cas, la communion est plus profitable que nuisible à l'âme ? Définit-il que l'absolution doit toujours être accordée immédiatement après la confession ? Arnauld ne le pense pas. Pour justifier sa doctrine, il s'adresse à un jésuite, le P. Perlin († 1638), qui avait écrit autrefois une histoire du concile de Trente. Cet auteur avait exposé les décrets du concile sur la communion en faisant remarquer que d'après Luther « on peut s'approcher de la communion d'autant plutost que l'on sentoit davantage sa conscience chargée de crimes », tandis que, selon d'autres, le péché mortel ne constitue pas un obstacle à la communion pourvu que le communiant ait la con-

(1) Cf. *Ibid.*, pp. 1-32.

trition. Perlin en avait déduit — et Arnauld adopte sa conclusion — que les pères du concile n'avaient eu en vue que de condamner ces erreurs sans apporter un préjudice aux opinions catholiques.

Nécessité du recours à la tradition.

Ainsi ni l'autorité d'Antoine de Molina, ni l'enseignement du concile de Trente ne s'opposent à « la tradition universelle et perpétuelle de l'Église » sur la pratique de la pénitence et de l'eucharistie. L'un comme l'autre laisse indécises les questions débattues et il faut recourir directement à la doctrine de la tradition pour en trouver la solution.

Doctrine de la tradition sur la pénitence.

Par rapport à la pénitence, tout le problème revient à fixer le rôle de la discipline pénitentielle dans le sacrement. Doit-elle être maintenue dans l'usage actuel de l'Église, telle qu'elle était pratiquée anciennement ? La satisfaction est-elle nécessairement publique pour tous les péchés mortels, et doit-elle précéder l'absolution du prêtre ? Questions épineuses pour les disciples de Saint-Cyran et dont Arnauld avait donné antérieurement une solution qui fut très combattue. Voici comment il s'exprime à nouveau sur ce même sujet : en principe, la pratique actuelle de l'Église est bonne, « quoiqu'elle ne soit pas si excellente ni si parfaite que la discipline ancienne ». Mais l'indiscrétion et l'ignorance de plusieurs confesseurs et les doctrines indulgentes préconisées par les casuistes font en sorte que cette pratique, mal appliquée, tourne au détriment des chrétiens et est incapable de retirer de leurs vices « les pécheurs qui vivent sans penser aux obligations de leur baptême ».

But du livre *De la F. C.*

En fait, selon Arnauld, le livre *De la fréquente communion* ne s'élève nullement contre cette solution principielle de la question. Il n'a d'autre but que de montrer l'utilité et la nécessité d'une pénitence plus rigoureuse et plus conforme à ce qui se pratiquait dans l'Église primitive. Arnauld en résume lui-même la doctrine comme suit :

« Pour ce qui concerne l'utilité, il est indubitable qu'il est plus utile aux âmes, à qui Dieu en donne le mouvement et la pensée, de se soumettre à la conduite sainte de tous les saints Pères et de se purifier par les exercices laborieux d'une véritable pénitence pour se présenter devant la majesté de Dieu, après l'avoir déshonorée par nos péchez, et participer à une victime en comparaison de laquelle les anges ne sont pas purs... Quant à ce qui est de la nécessité, il y en a de deux sortes : l'une générale et absolue,

l'autre particulière et dépendante de certaines circonstances. Nous reconnaissons qu'il n'y a pas maintenant de nécessité générale et absolue de ne donner l'absolution et la sainte eucharistie qu'après l'accomplissement de la pénitence. Mais dans les circonstances particulières et dans les dispositions où se trouve une grande partie des pécheurs, il y a souvent nécessité de le faire, comme saint Charles nous l'enseigne... parce que l'expérience fait voir qu'il est presque impossible, en agissant autrement, de leur faire concevoir l'horreur qu'ils doivent avoir de leurs crimes, de les retirer de leurs désordres, de les convertir véritablement à Dieu et de les faire entrer dans une vie vrayment chrestienne en les ramenant à la voie estroite de l'Évangile et à l'accomplissement des promesses qu'ils ont faites en leur baptesme » (1).

Prescriptions pénitentielles permanentes et variables.

Pour justifier sa doctrine, Arnauld fait remarquer qu'on ne peut pas ranger toutes les ordonnances de l'Église primitive par rapport à la pénitence parmi les prescriptions purement cérémonielles. Car même les peines purement extérieures servaient au bien spirituel du pécheur. Selon lui, parmi ces prescriptions pénitentielles, les unes étaient permanentes et universelles, telles que le délai de l'absolution et la privation de l'eucharistie; les autres changeaient d'après les circonstances de temps et de lieu.

La doctrine d'Arnauld et les indulgences.

Mais cette doctrine de la pénitence telle que la conçoit Arnauld, ne tend-elle pas à la destruction du concept des indulgences ? En réalité, quelques-uns de ses ennemis n'avaient pas tardé à lui en faire un grief. A son avis cependant cette objection ne résiste pas à la critique.

« Les indulgences, dit-il, sont pour ceux qui faisant pénitence, n'ont pas assez de vigueur pour s'en acquitter dans la proportion exigée... Ainsi la pénitence et les indulgences s'entr'aident et se soustiennent mutuellement, la pénitence estant la vraie disposition pour obtenir les indulgences, et les indulgences estant l'accomplissement de la pénitence » (2).

De la communion. Dispositions nécessaires.

« Des dispositions que les Pères ont demandées pour communier dignement » : tel est l'objet dont Arnauld traite dans la

(1) *O. c.*, pp. 88-89.
(2) *Ibid.*, p. 140.

seconde partie de sa préface. Il y approuve en principe la distinction du P. Petau entre « les dispositions de nécessité et celles de conseil ». Mais il s'éloigne de son adversaire dans l'application de cette règle générale, en ce qu'il ne veut pas considérer « comme étant de simple conseil tout ce que les Pères ont enseigné » (1). Selon lui, en exigeant du communiant certaines dispositions intérieures, les Pères ont invoqué des arguments théologiques qui conservent toujours leur valeur. En particulier ils ont demandé la pureté de cœur, l'ardeur de la charité, la mortification des passions, le détachement des créatures et l'union avec Dieu au moins en quelque degré. Toutes ces dispositions reviennent à l'amour divin, ou en sont des conséquences naturelles. Cet amour divin, Arnauld y insiste, ne suppose pas, comme Petau l'a prétendu, « une sainteté miraculeuse qui effraye les âmes ou les jette dans le désespoir » ; mais il est accessible à tout chrétien qui veut vivre comme tel.

Reproches au P. Petau.

Arnauld reproche âprement à son adversaire de poursuivre un but indigne. Pour flatter, dit-il, les pécheurs et les laisser dans le relâchement des mœurs, le P. Petau interprète autrement qu'il ne l'avait fait jusqu'ici, l'ancienne discipline pénitentielle en prétendant qu'elle ne s'appliquait pas à tous les péchés mortels ; il se contente de l'idée de réforme intérieure que nourrissent les pécheurs, et n'en exige pas l'exécution ; il oublie que le chrétien est un homme nouveau qui, à la suite de son baptême, a contracté vis-à-vis de Dieu l'obligation de vivre selon l'Évangile.

Critère pour juger de la suffisance des dispositions.

Comment reconnaîtra-t-on chez le chrétien la présence de ces dispositions nécessaires ? Par les effets que la communion produit en lui. Car, comme tous les sacrements, l'eucharistie opère par elle-même des grâces plus abondantes dans l'âme du fidèle. De l'absence de ces grâces on peut donc conclure au manque des dispositions requises.

Règles pratiques pour le communiant.

Arnauld détermine ensuite d'une manière plus précise les règles qui doivent guider le communiant et le directeur dans la pratique de l'eucharistie. Le premier doit s'efforcer d'acquérir la plus grande pureté de cœur. Dans ce but, il s'appliquera aux bonnes œuvres qui lui procurent le pardon des péchés véniels (2) ; il ne se contentera pas de la simple absolution du

(1) *Ibid.*, pp. 149 svv.

(2) *Ibid.*, p. 245. — L'auteur insiste sur la doctrine du concile de Trente, sess. XIV, ch. V, d'après laquelle les péchés véniels ne doivent pas être

prêtre, car toute confession ne suffit pas *per se* à se préparer dignement à la communion (1) ; il combattra ses mauvais penchants qui empêchent le fruit du sacrement et qui l'entraînent à des fautes vénielles.

Pour le confesseur.

Quant au confesseur, il tiendra compte de l'état particulier de chacun de ses pénitents. A ceux qui ont la ferveur des premiers chrétiens, il permettra la communion quotidienne. Aux autres, il donnera le conseil de s'approcher plus ou moins de la sainte table d'après les fruits qu'ils en retirent. Mais dans toute sa direction il se rappellera toujours ces paroles du P. Suffren, de l'Oratoire : « mieux vaut communier bien et moins souvent, que moins bien et plus souvent » (2).

Justification de la doctrine d'Arnauld.

Telle est, suivant Arnauld, la doctrine traditionnelle de l'Église sur la pratique de la pénitence et de la communion. Les preuves en sont énumérées dans la seconde partie de son ouvrage. Elles se composent de nombreux textes doctrinaux et de plusieurs faits qui reflètent la pratique religieuse des chrétiens d'autrefois. L'exposé en est très sobre : les faits y sont racontés dans les termes de ceux qui les relatent et la doctrine des différents auteurs y est rapportée sans commentaire. Les noms des Pères les plus illustres de l'Église, ceux de plusieurs écrivains célèbres et des réformateurs renommés de l'époque figurent dans cette énumération. Ainsi l'auteur rappelle le grand inspirateur de la mystique du moyen âge, le pseudo-Denys l'aréopagite ; le père de l'histoire ecclésiastique, Eusèbe de Césarée ; Tertullien et S. Cyprien ; les trois Pères de Cappadoce, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze et S. Grégoire de Nysse ; S. Jean Chrysostome ; les illustres docteurs de l'Église latine, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, S. Grégoire le Grand ; S. Pacien et S. Césaire d'Arles ; les deux mystiques renommés du moyen âge, S. Bernard et S. Bonaventure ; enfin les célèbres promoteurs de la réforme religieuse de l'époque moderne, Ste Thérèse d'Avila, S. Charles Borromée, S. François de Sales.

soumis au tribunal de la pénitence (quamquam recte et utiliter citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat) et peuvent être expiés par d'autres remèdes (multisque aliis remediis expiari possunt).

(1) *Ibid.* Arnauld condamne la confession faite par habitude, sans esprit de pénitence.

(2) *Ibid.*, p. 250.

Habileté et prudence d'Arnauld.

Plusieurs de ces noms rappellent le temps où l'ancienne discipline pénitentielle était le plus rigoureusement et le plus universellement observée. Car comme le témoignent surtout Tertullien et S. Cyprien, elle avait été étendue, dans le courant du troisième siècle, aux péchés capitaux d'impureté et d'idôlatrie. D'autre part, quelques noms montrent le souci constant qu'Arnauld manifeste de vouloir se rattacher aux grands réformateurs de son époque. Au moment où la cour avait pris une mesure très sévère à son égard, ce respect pour ces saints et vénérés rénovateurs de la vie religieuse devait désarmer ses ennemis les plus acharnés et pouvait le protéger efficacement contre les objections de nouveauté. Mais en outre Arnauld a soin de veiller sur ses expressions : il prend un ton calme; en plusieurs endroits de son ouvrage il se montre conciliant et apporte certains correctifs aux expressions équivoques ou dures qu'on lui avait reprochées. Partout on le voit sous l'influence de la crainte qu'avait exercée sur lui l'intervention du gouvernement.

Accueil réservé à son ouvrage. La cour.

Malgré ces précautions, Arnauld ne parvint pas à disposer favorablement la reine. Bien qu'elle fût rassurée sur l'orthodoxie de l'auteur, elle ne put voir de bon œil cet ouvrage qui, vu l'état des esprits, devait fatalement produire une nouvelle opposition (1). Ainsi Arnauld restait pour la reine, comme pour Mazarin, un homme importun dont l'ardeur obstinée troublait la paix intérieure du pays.

Le grand public.

Chez le grand public au contraire, ce livre *De la tradition de l'Église* assura le triomphe définitif d'Arnauld. Dès que le gouvernement eut pris parti dans le débat, les esprits s'étaient tournés avec une certaine anxiété vers le grand réformateur et, soit par mouvement d'opposition au pouvoir, soit par sentiment de commisération envers « un opprimé », plusieurs qui n'étaient pas encore acquis à ses idées par la lecture de son ouvrage, s'étaient ouvertement déclarés en sa faveur. Comme il arrive souvent, l'intervention du pouvoir avait eu pour résultat de fortifier le parti qu'il voulait frapper. Aussi l'apparition de ce nouvel ouvrage constitua un événement sensationnel et provoqua le même enthousiasme que la pubication du livre *De la fréquente communion*. Voici comment God. Hermant s'exprime à ce sujet :

(1) Cf. Rapin, *Mémoires*, t. I, pp. 34-35 ; *Lettres de la mère Angélique Arnauld*, t. I, p. 251. Utrecht, 1742.

Rapport de Hermant.

« Ce nouvel ouvrage de M. Arnauld eut un succès merveilleux quand il fut mis en lumière. L'aversion publique que l'on avait eue des violences que les jésuites avaient exercées contre lui s'augmenta notablement quand on vit la faiblesse de leur compagnie par la réfutation publique de leurs erreurs. Ils attirèrent sur eux l'indignation de tous les sages et le mépris de tous les savants. Leurs propres amis commencèrent à reconnaître que leur cause était, non seulement déplorée, mais absolument perdue au jugement des honnêtes gens. Il s'en trouva même quelques-uns qui étant tout à fait désabusés de l'opinion qu'ils avaient conçue de la probité et de la suffisance de ces Pères, retirèrent leurs enfants de leur collège de Clermont, les jugeant indignes de former dans la doctrine et dans les bonnes mœurs la jeunesse qui leur était confiée » (1).

Toutefois il serait dangereux de donner à ce rapport de Hermant un crédit illimité. Cette aversion que plusieurs esprits avaient conçue pour les jésuites n'était pas due uniquement à l'ouvrage d'Arnauld. La *Théologie morale des jésuites,* dont il est question plus loin, et la lutte que la compagnie soutenait à cette époque contre l'université et le clergé séculier y avaient contribué pour une part très large. Il faut le reconnaître, dans

(1) *Mémoires*, t. I. p. 255. — Pour montrer l'enthousiasme que cet ouvrage d'Arnauld provoquait dans certains milieux, nous reproduisons ici également le jugement que porta sur lui Balzac et qui est repris par SAINTE-BEUVE, *Port-Royal,* t. II, pp. 68-69, à un recueil de pièces sur le livre *De la fréquente communion,* publié par le P. Quesnel : « (Lettre de Balzac à Chapelain du 2 mai 1644). Je suis à la moitié du livre de M. Arnauld *(De la tradition de l'Église).* En conscience je n'ai jamais rien lu de plus éloquent ni de plus docte. Je l'ai lu avec une continuelle émotion, avec un transport qui ne m'a point encore quitté ; et j'accuse notre langue de disette, je me plains d'elle de ce qu'elle ne me fournit point des termes assez puissants pour vous exprimer l'état où m'a mis cette incomparable composition. O le grand personnage que ce cher ami (M. Arnauld) ! O que je suis glorieux de son amitié ! O que l'Église recevra de services de cette plume ! Ce sera le bâton de sa vieillesse, ce sera peut-être son dernier appui, et, s'il y a encore quelque hérésie à venir, qu'elle se hâte de naître, et que tous les monstres se déclarent, afin que cette fatale plume les extermine. Tout cela ne me satisfait point ; j'en pense bien davantage que je n'en écris : je suis plein, je suis possédé de ce livre, il me tourmente l'esprit... :

..... Magnum nec pectore possum
Excussisse Deum.....

le débat sur la pratique religieuse, Arnauld était admirablement secondé par les circonstances.

Enfin, comme on le verra plus loin, les explications et les mises au point qui se rencontrent dans ce nouvel ouvrage, produisirent un bon effet à Rome et contribuèrent à laisser tranquille le livre *De la fréquente communion*. Elles rassurèrent en effet les théologiens romains sur les sentiments orthodoxes de l'auteur.

Importance pour l'examen du livre *de la F. C.* à Rome.

II

A peine Arnauld avait-il fait face aux difficultés que lui avait créées l'intervention du pouvoir, qu'il vit surgir un nouveau danger non moins grave pour son honneur et sa doctrine : il fut accusé de vouloir sournoisement introduire les idées protestantes dans l'Église catholique. Contrairement à ce qui s'était passé au sujet de l'*Augustinus*, dont l'enseignement avait été, dès le début, ramené aux théories calvinistes, les ennemis du livre *De la fréquente communion* n'avaient pas encore eu recours jusque là à un rapprochement de la doctrine de cet ouvrage avec les erreurs protestantes. Comme la lutte sur la pratique religieuse avait en réalité un objet plus flottant que les controverses sur la grâce, ils n'y avaient pas saisi dès l'abord des affirmations bien nettes de nature à suggérer l'idée de s'en faire une arme. Il est même fort probable qu'ils n'y auraient jamais songé si on ne les y avait excités du côté protestant.

Un nouveau danger.

La lutte qui se poursuivait avec tant d'âpreté sur le livre d'Arnauld, commençait à émouvoir aussi certains cercles protestants. Car la doctrine sur la pénitence telle qu'elle était proposée par les théologiens catholiques, constituait une de ces nombreuses pierres de scandale, que les calvinistes accumulaient contre l'Église romaine. Un ministre, du nom de Théophile Brachet de la Milletière (1596-1665), crut trouver dans la tendance d'Arnauld la doctrine à laquelle pouvaient se rallier protestants et catholiques. Esprit inquiet par tempérament, mais loyal et sincère, de la Milletière cherchait depuis quelques années le moyen d'opérer l'union entre les deux Églises. Il se sentait lui-même très porté vers la religion catholique, mais ses attaches avec le protestantisme étaient encore trop puissantes pour qu'il pût se convertir pleinement (1).

De la Milletière.

Son intervention dans le débat.

(1) Il abjura le calvinisme en 1645.

Sa doctrine.

Il exposa ses idées sur la pénitence dans un livre intitulé : *Le pacifique véritable sur le débat de l'usage légitime du sacrement de pénitence. Expliqué par la doctrine du saint concile de Trente. Par Théophile Brachat, sieur de la Milletière* (1). Entre autres, l'auteur y soutient la nécessité de la contrition parfaite, celle de la pénitence publique pour tous les péchés graves même secrets et celle de l'accomplissement de la satisfaction avant l'obtention de l'absolution sacramentelle. Ces éléments constitutifs du sacrement de pénitence lui paraissent avoir été déterminés comme tels, et dans cet ordre de succession, par l'institution du Christ, et il refuse à l'Église le droit d'y apporter des modifications. Quant à l'eucharistie — car il en traite également — il prétend que les justes qui vivent en état de grâce ont l'obligation de s'en approcher tous les jours.

Elle provoque de l'opposition.

Cet ouvrage de la Milletière parut avec l'approbation de trois docteurs de Sorbonne (2). Il provoqua dans le monde théologique des commentaires très vifs. Les ennemis d'Arnauld poussèrent de hauts cris ; car ils y voyaient à peu de chose près les erreurs qu'ils attribuaient au livre *De la fréquente communion*. Ils réclamèrent d'urgence une réunion de la faculté de théologie où les docteurs seraient invités à se prononcer sur la doctrine du ministre protestant. En fait la faculté ne put se soustraire à cette demande ; car l'approbation donnée à de la Milletière par trois de ses docteurs avait engagé son honneur et sa responsabilité.

Elle est condamnée par la Sorbonne.

Dans ses séances du 18 et du 25 juin 1644, la Sorbonne censura sévèrement le livre de la Milletière comme contenant « plusieurs propositions fausses, erronées, injurieuses à l'Église, contraires au concile de Trente et hérétiques ». A l'encontre de cet auteur, elle affirma que l'Église a reçu le pouvoir d'introduire de nouvelles lois et d'apporter des changements dans ce qui concerne l'administration ecclésiastique, le culte divin et les cérémonies (3). Elle rappela les condamnations de Pierre

(1) *A Paris, chez Louis Boullenger, rue S. Jacques, à l'enseigne S. Louis. M.DC.XLIV. Avec approbation.* — Nous donnons ici quelques points de la doctrine de cet ouvrage d'après les propositions condamnées par la Sorbonne. Cf. D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. III, P. I, pp. 19-24.

(2) HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 286.

(3) Cf. la censure de la troisième proposition : « ... inquantum negant auctoritatem penes Ecclesiæ esse condendi novas leges et aliud statuendi quam quod apostoli instituerunt, sive circa ea quæ ad regimen ecclesiasticum sive

d'Osma par Sixte IV et les décrets du concile de Trente sur la pénitence pour rejeter la nécessité de la pénitence publique pour tous les péchés mortels et pour justifier la validité de l'absolution, accordée avant l'accomplissement de la pénitence (1). Elle soutint que l'attrition peut devenir contrition indépendamment de la satisfaction et de la pénitence imposées par le confesseur (2).

La Sorbonne limite sa censure au livre de la Milletière.

A la suite de cette censure, la faculté exigea une rétractation immédiate des approbations que trois de ses docteurs avaient données à ce « livre pernicieux ». Elle eut soin aussi de limiter formellement la portée de sa condamnation au seul livre du ministre protestant. Car elle n'ignorait pas la répercussion que sa décision allait avoir sur la lutte qui se menait contre Arnauld. Les sollicitations pressantes des ennemis de ce docteur et les bruits qui couraient dans le public ne permirent aucun doute à ce sujet. Aussi elle tint à prévenir tout abus. D'après les jansénistes (3), elle aurait même déclaré que la doctrine d'Arnauld sur la fréquentation des sacrements est la bonne, étant celle du juste milieu.

Crainte d'Arnauld.

Il attaque le ministre protestant.

Arnauld avait pénétré, dès le début, les mobiles qui poussaient ses ennemis à demander la condamnation d'un ouvrage protestant. Il prévint la censure de la Sorbonne et publia, sous forme de lettre, une réfutation étendue de la doctrine du ministre calviniste (4). Cette lettre parut le 18 juin 1644, date

quæ ad cultum divinum et ceremonias pertinent, temerariæ sunt, Ecclesiæ injuriosæ et hæreticæ ».

(1) Cf. les censures des propositions IX et X. — Pour les condamnations de Pierre d'Osma par Sixte IV, en 1478, voir DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, nos 724 svv.

(2) Cf. la censure de la douzième proposition : « ... inquantum negant ullum ex attrito evadere posse contritum nisi per injunctas satisfactionis et pœnitentiæ actiones, temerariæ sunt et erroneæ ».

(3) Cf. la lettre de Henri Arnauld au cardinal Bentivoglio, dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 637-638. Cette affirmation est admise par l'éditeur des *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. LXIX-LXXI.

(4) Elle fut publiée sous les deux titres suivants : *Défense de la vérité catholique contre les erreurs et les hérésies du sieur de la Milletière dans son livre intitulé : Le pacifique véritable, composée par M. Arnauld, docteur en théologie de la maison de Sorbonne etc. adressée à MM. les prélats approbateurs de son livre De la fréquente communion. Paris, 1644.* — *Lettre de M. Arnauld, docteur de Sorbonne, à messeigneurs les illustrissimes et révérendissimes archevêques et évêques, approbateurs de son livre De la fréquente communion. Par laquelle*

à laquelle se tint la première séance de la faculté. Voici, en résumé, ce qu'elle contient.

Accusation générale.

Elle commence par porter contre de la Milletière une accusation générale, notamment :

« D'avoir altéré la vérité de l'Évangile qui n'admet, comme elle est spirituelle, ni division ni partage ; d'ignorer la nature du sacrement de pénitence et de la dépraver entièrement ; d'énerver toute la vertu de la croix de Jésus-Christ en laquelle consiste la première efficace de ce sacrement et de n'avoir sur ce sujet que des pensées vaines et impertinentes (1) ».

Reproches particuliers.

Cette accusation générale est suivie de reproches plus précis. Arnauld relève habilement les attaques que son adversaire avait faites contre le livre *De la fréquente communion*. De la Milletière en effet avait adressé à cet ouvrage une double objection : la première, qu'il n'enseigne pas la nécessité de la pénitence publique pour tous les péchés mortels ; la seconde, qu'il reconnaît la validité et l'efficacité de l'absolution accordée avant l'accomplissement de la satisfaction. Selon cet auteur protestant, la pénitence doit être publique pour qu'elle puisse atteindre la conscience du pécheur ; car l'absolution du prêtre ne tire son efficacité relative que des prières et des mérites de la communauté compatissante (2). Arnauld enregistre d'une part ce double reproche qui constitue pour son livre une heureuse justification ; il réfute d'autre part les arguments de son adversaire en faisant remarquer que l'Église peut dispenser dans certains préceptes et qu'elle n'a jamais considéré l'ancienne discipline pénitentielle comme immuable. Pour obtenir l'effet de l'absolution sacramentelle, dit-il, il suffit que le pécheur ait une contrition inspirée par la grâce (3). Sa lettre conclut que la doctrine du livre *De la fréquente communion* est opposée au rigorisme de

il défend la vérité catholique contre les erreurs et les hérésies du sieur de la Milletière dans son livre intitulé : Le pacifique, etc. Paris, 1644. Cette lettre se trouve imprimée dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 529-567.

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, p. 531 ; Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 287.

(2) De la Milletière s'appuyait surtout sur deux passages de l'Écriture : sur la 1re ép. à Timothée, c. V, v. 20 et sur l'ép. de S. Jacques, c. V, v. 16. Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 537-543.

(3) *Ibid.*, pp. 543-545, 550-553.

l'auteur protestant, comme elle est en contradiction avec la morale relâchée de certains casuistes.

La censure de la Milletière est appliquée à la doctrine d'Arnauld.

Ces déclarations nettes et sans équivoque d'Arnauld n'étouffèrent pas les bruits défavorables qui circulaient à Paris au sujet de sa doctrine. Ses adversaires qui ne s'étaient pas montrés disposés à admettre ses explications antérieures, n'allaient pas, dans le cas présent, adopter une attitude plus bénigne. Leurs manifestes ne se firent pas attendre. Le 18 juin, jour où parut la lettre d'Arnauld et où la Sorbonne commença son examen du livre de la Milletière, on distribua à Paris une feuille portant le titre mystérieux de *Copie d'une lettre du sieur D. H., ministre, au sieur Arnauld, docteur en théologie* (1). Un prétendu ministre réformé, lourd et maladroit, y fait passer Arnauld pour un calviniste dissimulé qui, pour mieux combattre les jésuites et l'Église, feint la piété et des sentiments catholiques. Mais le public se révolta contre cette fourberie qui n'avait rien de plaisant, et elle en voulut aux jésuites auxquels, à tort ou à raison, la voix publique attribuait ce pamphlet.

Premier pamphlet.

Second pamphlet.

L'aversion que le public manifestait pour cette prétendue lettre, n'ouvrit pas les yeux à tous les adversaires d'Arnauld. Car quelques jours après, parut un autre pamphlet, d'une étendue plus considérable. Il était intitulé : *Application de la censure du livre intitulé : Le pacifique véritable au livre de la fréquente communion* (2). Ce libelle a pour but de démontrer l'identité de doctrine de ces deux livres. Tous les deux, y est-il dit, affirment l'institution divine de l'ancienne pratique pénitentielle et par conséquent son immutabilité absolue ; ils nient l'efficacité de l'absolution sacramentelle et requièrent de la part du pécheur la contrition parfaite obtenue par des œuvres extérieures de pénitence (3). Le procédé de l'auteur est très simple : il part des propositions condamnées de la Milletière, auxquelles il

(1) *A Paris, 1644.* — Nous n'avons vu qu'une copie manuscrite de cette prétendue lettre, conservée à Rome, à la bibliothèque Chigi, Ms Q. II. 49, f. 302.

(2) S. l. n. d. In-4. — Certains répertoires donnent à cet ouvrage le titre plus étendu que voici : *Application de la censure du livre intitulé : Le pacifique véritable au livre De la fréquente communion de M. Arnauld, avec quelques remarques sur le libelle dudit sieur Arnauld, intitulé : Défense de la vérité catholique.* Nous ne saurions dire si cet écrit a jamais paru sous ce titre.

(3) *O. c.*, p. svv., 10, 12 svv., 20 svv. — L'auteur énumère encore d'autres « erreurs » dont celle « des deux chefs qui n'en font qu'un ». *Ibid.*, p. 31 svv.

juxtapose quelques textes attribués au livre *De la fréquente communion*. Cependant, ici encore, l'auteur avoue qu'Arnauld se défend de cette doctrine et qu'il enseigne souvent formellement le contraire ; mais, ajoute-il, ces déclarations orthodoxes ne modifient en rien ses sentiments intimes qui correspondent bien en tout aux erreurs condamnées par la Sorbonne (1).

Précautions des jansénistes.

Les jansénistes, on le conçoit, furent choqués du procédé injuste de ce détracteur obscur. Ils en informèrent Rome, car ils craignaient que les accusations, portées à la légère, ne fussent peut-être entendues par les qualificateurs du Saint-Office.

Le P. Séguin.

Quant à l'origine de ce livre, ils n'en doutèrent pas un seul instant. La vantardise de l'auteur confirma d'ailleurs à bref délai leur opinion. C'était encore le P. Séguin qui s'était mis à forger cette nouvelle arme contre Arnauld (2). Mais, dans le cas présent, ses succès furent très éphémères. Seul le grave Petau, son confrère, dans la hâte qu'il avait de trouver des arguments décisifs contre son adversaire, reprit ses conclusions pour son propre compte et les couvrit de son autorité.

(1) L'auteur veut trouver un autre argument dans le fait que les deux ouvrages de la Milletière et d'Arnauld ont « les mêmes approbateurs ». — En réalité parmi les trois approbateurs de l'écrivain protestant on n'en trouve qu'un seul qui ait approuvé le livre d'Arnauld.

(2) Cf. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. VII, c. 1098-1099.

CHAPITRE IV

UNE NUÉE D'ADVERSAIRES

Continuation de la lutte.

Les craintes que la cour manifesta lors de l'apparition du livre de *La tradition de l'Église* n'étaient que trop fondées. Cet ouvrage, loin d'apaiser le conflit, ne fit que le rendre plus aigu. Il maintenait ouvertement des accusations contre plusieurs casuistes de la compagnie de Jésus et ne faisait guère toutes les concessions que le P. Petau avait réclamées. Les jésuites n'y voyaient qu'une réclame habile en faveur des idées jansénistes, préconisées antérieurement dans le livre *De la fréquente communion*. De plus, la facilité avec laquelle le pouvoir s'était laissé entraîner dans le débat, encourageait les adversaires d'Arnauld dans leur opposition. Ils avaient conscience d'être soutenus par la cour et ils n'abandonnaient pas l'espoir d'arriver, avec son appui, à un triomphe complet.

Son extension.

La compagnie de Jésus ne resta pas longtemps seule à lutter contre le livre *De la fréquente communion*. La proclamation du programme janséniste regardait la plupart des personnes du monde et tous les gens d'Église. Elle était venue mettre aux prises deux partis puissants qui avaient des attaches multiples dans toutes les classes de la société. Elle soulevait des problèmes passionnants et avait révélé la doctrine de Saint-Cyran sur le renouvellement intérieur, alors que plusieurs de ses amis n'en avaient eu jusque là qu'une connaissance imparfaite. Ceux-ci allaient-ils suivre le directeur de Port-Royal et ses disciples jusque dans la lutte ? Les attaques contre le livre d'Arnauld et surtout l'intervention de la cour ouvraient les yeux à plusieurs et inspiraient la crainte à d'autres. Le parti de Port-Royal vit se tourner publiquement contre lui de nombreuses personnes sur lesquelles il avait cru pouvoir compter, mais qui en fait s'en détachèrent soit par zèle pour la religion soit par désir d'écarter les soupçons de leur propre doctrine.

Polémistes secondaires.

Mais l'augmentation du nombre des combattants ne contribua guère à l'éclaircissement des problèmes débattus. Ils étaient rares les polémistes qui eurent le talent de saisir le nœud de la question et d'attaquer l'adversaire à l'endroit propice. Chacun

d'eux choisit un point d'attaque d'après ses propres aspirations ou les impulsions de son tempérament. Leurs nombreux écrits auraient eu pour résultat d'embrouiller les questions controversées, s'il n'y avait eu le fait qu'ils n'étaient point lus. Le grand public, souvent bon juge, les accueillit avec froideur. Comme l'observe God. Hermant, « la plupart de ces pièces furent si peu considérées dès le temps qu'elles parurent et sont tombées depuis dans un tel oubli, que l'on n'en parle ici (dans ses *Mémoires)* que pour faire voir combien d'adversaires M. Arnauld avait sur les bras tout à la fois » (1). On ne saurait donc s'y arrêter longtemps, sauf pour montrer quels étaient les mobiles qui inspirèrent leurs auteurs et quels moyens ceux-ci mirent en œuvre pour combattre leur ennemi.

I

Les pacificistes. Ch. Hersent.

Nous devons mentionner d'abord deux auteurs qui s'arrogèrent dans la controverse un rôle pacificateur. Le premier fut l'ex-oratorien, Charles Hersent († 1662) (2). C'était un homme d'une légèreté étonnante qui, au dire de Batterel (3), « joua tous les personnages : d'abord dévot, puis tiède accusateur de ses frères et chantant la palinodie, orateur, commentateur et théologien, mystique, régaliste et ultramontain, enfin conciliateur des partis extrêmes, il voulut terminer la scène par celui d'outré-janséniste et choisit Rome comme théâtre de ses exploits ». Sa vanité ridicule le poussa à publier un livre sur les questions qui se débattaient (4). Car il s'imaginait avoir trouvé pour les deux partis un terrain d'entente et pour le pouvoir civil un moyen de vider le débat conformément aux traditions gallicanes. Il conseillait à Mazarin, auquel il dédia son ouvrage, de

(1) *Mémoires,* t. I, p. 300.

(2) Il était l'auteur du fameux *Optatus gallus de cavendo schismate* dont il a été question plus haut p. 67. Entré dans l'Oratoire en 1615, Hersent dut en sortir une première fois en 1625 à cause de son insubordination. Il y rentra, mais le P. de Condren dut l'en exclure de nouveau à cause de ses diatribes contre les moines.

(3) Dans ses *Mémoires,* t. I, pp. 378-379.

(4) Le titre de son ouvrage portait : *De la fréquente communion ou du légitime usage de la pénitence, ou observations sur un livre de M. Arnauld, docteur de Sorbonne, envoyées à un sien ami, par Charles Hersent, prédicateur. A Paris, chez Thomas Blaise, 1644.* In-4. — Les indications que nous donnons ici à son sujet, sont puisées dans God. Hermant, *Mémoires,* t. I, pp. 236-239.

réunir un concile national. Aux jansénistes et aux jésuites il adressait tour à tour des louanges et des blâmes. Il accusait les premiers de se montrer d'une sévérité outrée, tandis qu'aux seconds il reprochait le relâchement dans la doctrine de leurs casuistes. Ces vives accusations de l'auteur ne furent point corrigées par ses louanges. Aussi ne put-il cacher le secret pressentiment qu'il avait au sujet de l'accueil qui serait fait à son ouvrage. Dans son épître dédicatoire, il se comparait à Ismaël « dont la main était contre tous et la main de tous contre lui ».

Échec de sa proposition.

Hersent ne se trompait point. Ses reproches eurent pour effet d'aigrir contre lui les deux partis, tandis que ses louanges furent à peine écoutées. Mais — ce à quoi il ne s'était guère attendu — Mazarin lui en voulut parce qu'il avait émis l'idée d'un concile national. Comment le premier ministre aurait-il pu souffrir qu'un simple prêtre proposa la réunion d'un concile national alors que, pour affermir son pouvoir, il empêchait les évêques de soulever le projet d'un concile provincial ? Enfin le livre de Hersent ne fut pas goûté par le public. Hermant assure même « qu'il n'a jamais été tant relevé que dans la relation » contenue dans ses *Mémoires*.

Le prétendu Fr. Irénée.

Le prétendu François Irénée, dont il a été question dans les controverses sur l'*Augustinus* (1), ne réussit pas mieux a faire la paix entre les deux partis. Il conseillait candidement à Arnauld de fuir les nouveautés, d'éviter les expressions équivoques, d'être plus charitable envers la doctrine de ses adversaires. Ces recommandations, on le conçoit, ne furent pas reçues de bon cœur par le rigoureux Arnauld. Il n'était pas opportun de lui parler d'expressions équivoques, alors qu'il venait de donner des explications étendues dans son livre de *La tradition de l'Église*. Encore moins devait-on lui conseiller la modération à l'égard de ses adversaires ; car il se croyait déjà trop indulgent envers ceux « qui détournaient les chrétiens de la voie étroite du salut ». Enfin, pour prouver que toute nouveauté en matière de pénitence n'est pas condamnable, il demandait à son contradicteur s'il fallait abolir l'ordre de S. François ou les autres institutions analogues qui ont été établies pour pratiquer la pénitence. Car à leur début, ne devaient-elles pas être considérées comme des nouveautés ?

(1) Pp. 148-149. — Voir *ibid.* et p. 165 le titre de son ouvrage et celui de la réponse d'Arnauld.

Nouvel appel à l'intervention de la cour. Le P. Yves.

Le calme relatif qui se constate chez ces deux auteurs, Hersent et le prétendu Fr. Irénée, correspond à la paix qu'ils proposent. Mais tous les polémistes n'aspirent pas au rôle de pacificateur. La plupart veulent la guerre à outrance et préconisent des moyens de combat les plus différents. L'appel à l'intervention de la cour, lancé pour la première fois et avec succès par le P. Petau, devient à la mode. Ainsi le P. Yves fit paraître une *Très humble remonstrance faite à la reyne* (1). Il y dépeint sous les couleurs les plus sombres les conséquences fâcheuses de la doctrine d'Arnauld. Car selon l'auteur, celui-ci soutient l'insuffisance de l'attrition même dans le sacrement de pénitence ; il nie l'efficacité de l'absolution sacramentelle ; il condamne la communion fréquente comme un abus. Cette doctrine, poursuit le P. Yves, pousse les chrétiens à abandonner le sacrement de pénitence et interdit aux prêtres de célébrer tous les jours la sainte messe. Bien plus, elle va provoquer la discorde religieuse et diffamer la régence de la reine.

Indignation des jansénistes.

L'appel du P. Yves à l'intervention du pouvoir frappa les jansénistes au point vulnérable. Car la mesure prise par la cour contre Arnauld et de Barcos n'avait pas encore été formellement retirée et les partisans de Port-Royal craignaient toujours qu'on ne procédât à son exécution par la force. Il importait dès lors de démentir sur le champ les accusations de ce capucin et de rassurer la reine. C'est à cet effet que fut publiée une *Response à la Remonstrance* du P. Yves (2). L'auteur, resté inconnu jusqu'ici, y trahit la crainte et l'indignation que provoqua cet ennemi dans le camp janséniste. Il y stigmatise son attaque avec la dernière énergie. Il le représente comme un religieux indigne, un adversaire injuste et un théologien ignorant. Alors que sa profession de capucin lui dictait la compassion et l'humilité et que tout son ordre tend à rétablir la pénitence, il s'est lancé avec violence contre un homme injustement persécuté dont l'idéal n'est autre que d'apprendre aux chrétiens l'esprit de péni-

(1) *Par le R. P. Yves de Paris capucin. M.DC.XLIV.* In-8. — Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 263-267 ; HUYLENBROUCQ, *Imago*, t. I, p. 328 ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. LXXII.

(2) *Responce à la remonstrance que le père Yves capucin a adressée à la reyne régente sur le sujet du livre De la fréquente communion.* In-4. — Elle est attribuée à God. Hermant ou à Ant. Le Maître. Cf. DUPIN, *Hist. ecclés.*, t. II, p. 132 ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. LXXII-LXXIII.

tence (1). Pour ruiner son ennemi, il s'est servi de basses calomnies et de viles impostures (2). Mais au lieu d'agir en homme prudent et de consulter ses forces avant que de s'engagêr dans le combat, il s'y est jeté sans s'apercevoir qu'il n'avait pas assez de connaissances théologiques et il n'a fait que révéler son ignorance. Que d'erreurs en effet fourmillent dans son ouvrage ! Il confond la confession du pécheur avec le sacrement de pénitence ; il proclame la contrition « si subtile et si difficile que la plupart n'en produisent pas un acte dans toute leur vie » ; il estime que, au cas où Arnauld ait décrit objectivement l'ancienne discipline pénitentielle, « l'Église, durant douze cents ans, n'a fait autre chose qu'exercer envers les âmes une insupportable tyrannie ».

Le P. Yves s'adresse à Rome.

Cette réponse indignée et acérée des jansénistes humilia profondément le P. Yves. Car un homme pénétré comme lui de sa suffisance, ne put résister à la moquerie du public. Comme le firent plus tard Habert et Raconis, Yves se vengea dans l'ombre : il écrivit à Rome pour y dénonçer « les erreurs » d'Arnauld et pour demander la condamnation du livre *De la fréquente communion*. Là au moins ses affirmations ne pouvaient attirer de réplique ouverte. Quant à la cour, elle considéra la requête du capucin comme non-avenue ; elle maintenait sa neutralité de peur de blesser l'autorité des évêques.

H. de Bourbon. Ses remarques sur le livre d'Arnauld.

Pendant que le P. Yves était ainsi malmené par les jansénistes, il parut un nouveau livre sur la pratique des sacrements de pénitence et d'eucharistie, qui renouvelait l'appel à la cour. Il portait comme titre : *Remarques chrestiennes et catholiques sur le livre De la fréquente communion* (3). Comme il y était ouver-

(1) Il faut noter que, dix années auparavant, le P. Yves était intervenu en faveur des privilèges des ordres religieux contre le clergé séculier et qu'il s'était attiré depuis lors l'antipathie des évêques. Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 59-63. L'auteur de l'*Apologie* rappelle ses exagérations d'antan contre les évêques.

(2) L'auteur énumère douze impostures du P. Yves, que God. Hermant, n'a pas oublié de rapporter dans ses *Mémoires*, t. I, p. 266. Elles reviennent à ces quatre points : 1° nécessité absolue de la contrition parfaite dans le sacrement de pénitence ; 2° inefficacité de l'absolution sacramentelle ; 3° nécessité de la pénitence publique et 4° exigence du délai de la communion jusqu'après l'accomplissement de la satisfaction.

(3) En voici le titre complet : *Remarques chrestiennes et catholiques sur le livre De la fréquente communion qui a paru nouvellement sous le nom de M. Antoine Arnauld etc. A Paris. Imprimé par commandement, 1644.* In-8. Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires.*, t. I. p. 189.

tement affiché qu'il était imprimé « par commandement », la rumeur publique en attribua la composition à Henri de Bourbon. Ce prince dévôt voulut en effet exprimer dans un livre les accusations qu'il avait entendu porter par d'autres contre Arnauld. Car tout son ouvrage respire les objections que certains pères de la compagnie de Jésus formulaient à cette époque contre le parti de Port-Royal.

« J'ay leu, dit-il au début de son exposé, les livres de l'évesque Jansénius ; j'ay leu ceux du père Séguenot ; j'ay leu le livre d'Arnauld de la fréquente communion ; j'ay sceu partie des opinions du feu abbé de Sainct-Siran par des gens dignes de foy... » Pour ce qui concerne l'ouvrage d'Arnauld il ajoute : « je tiens sa doctrine impie, nouvelle, pernicieuse, destournant des bonnes œuvres, libertine et dangereuse » (1).

L'auteur cherche à appuyer ces graves accusations par l'énumération de « différentes erreurs » qu'il a empruntées au livre passionné du P. Séguin (2). Cependant il n'ose pas se montrer si affirmatif que ce dernier. Car il respecte l'autorité des évêques approbateurs du livre d'Arnauld et craint de les blesser. Il sent même le besoin de s'excuser devant eux : il adoucit ses expressions et, s'adressant directement à eux, il affirme qu'il ne considère point la doctrine d'Arnauld comme hérétique, mais comme capable de produire des effets funestes dans la pratique religieuse (3).

Embarras d'Arnauld.

Cette attaque d'une personne si considérable gênait fortement Arnauld et ses partisans. D'une part, il ne leur paraissait pas difficile de réfuter les accusations de cet auteur puisqu'il « tranchait la question par son autorité » bien plus que par des raisons. D'autre part, la crainte d'offenser un prince si puissant leur commandait le silence. Ils devaient éviter à tout prix de provoquer la cour ou de l'irriter. Cependant il leur semblait trop dur de paraître impuissants. Ils firent circuler le bruit que « le prince n'avait avancé aucune considération nouvelle » et qu'au fond, en reconnaissant la mort pieuse de Saint-Cyran, il avait été plus équitable que ses instigateurs (4).

(1) *O. c.*, p. 6.
(2) Voir surtout *o. c.*, pp. 39 svv., 50 svv., 59 svv., 65 svv.
(3) *O. c.*, pp. 85-87.
(4) Cf. Hermant, *l. c.*

Critique de la lettre de soumission d'Arnauld par le P. Séguin.

Toujours dans le même but, celui de mobiliser la cour contre Arnauld, le P. Séguin fit paraître une critique de la lettre par laquelle l'auteur janséniste avait proclamé publiquement sa soumission à ses supérieurs légitimes (1). Cet auteur, agressif par tempérament, se sentit d'autant plus à l'aise pour attaquer son adversaire qu'il publia sous le couvert de l'anonyme. Sous sa plume, les objections contre la doctrine d'Arnauld prennent corps et se traduisent en des faits. Il ne s'arrête plus seulement à relever « des erreurs » et à en montrer les fâcheuses conséquences ; il énumère encore des événements sensationnels qui se seraient produits sous l'influence de « la doctrine pernicieuse » de son adversaire : ici, un homme pris de désespoir, s'est suicidé ; là, un confesseur refuse l'absolution à un moribond ; dans des entretiens intimes, Arnauld expose ses projets de réforme qui doivent tendre à bouleverser l'Église ; plusieurs évêques, approbateurs de son livre, se sont retractés devant des amis, tandis que les autres se sont déclarés partisans secrets de la doctrine de l'*Augustinus*.

Maladresse de cette critique.

Séguin comprit mal l'intérêt de son parti en s'attaquant aux évêques approbateurs. Par ses insinuations malveillantes à leur adresse, il servit la cause de son adversaire plus que la sienne propre. Car les évêques constituaient l'appui le plus solide d'Arnauld et ils se rangèrent de plus en plus étroitement du côté de Port-Royal à mesure que s'accrut l'opposition des jésuites. Aussi les plus avisés du parti antijanséniste devenaient-ils de plus en plus convaincus qu'il fallait chercher à séparer la cause des évêques de celle d'Arnauld. L'incident Nouet et les protestations contre l'intervention de la cour leur avaient ouvert les yeux.

Nouvelle arme contre Arnauld. On veut détacher de lui les évêques.

Un auteur anonyme crut en avoir trouvé le moyen. Il détourna habilement le sens de la lettre que les évêques venaient d'envoyer à Rome pour y soutenir le livre d'Arnauld et conclut au désaccord entre celui-ci et ses approbateurs. Voici le

(1) *Response à l'apologie du sieur Arnauld contenue en sa lettre adressée à la reyne régente, mère du roy. Nolite confidere in verbis mendacii : templum Domini, templum Domini, templum Domini est. Jer. 4. 7. 1644.* In-4. — Peu après parut une autre *Response au second poinct de la lettre du sieur Arnauld présentée à la reyne régente. A Paris, 1644.* Nous ne saurions affirmer avec certitude qu'elle est aussi du P. Séguin.

raisonnement de son *Paradoxe,* car c'est ainsi qu'il intitula son ouvrage (1) :

Raisonnement captieux.

« Si le sens du discours escrit et signé par les docteurs théologiens dans le livre *De la fréquente communion* n'est autre que celuy du discours escrit et signé par messeigneurs les prélats dans ce mesme livre : et que le sens du discours escrit et signé par messeigneurs les prélats dans ce livre est directement contraire à son expresse doctrine : il s'en suit que ny les uns ny les autres ne l'approuvent nullement ».

Voilà la majeure. Pour ce qui concerne la mineure — car l'auteur raisonne en forme syllogistique — il est affirmé que, d'après leur lettre envoyée au pape, les évêques n'ont approuvé le livre d'Arnauld qu'en tant qu'il enseigne les cinq propositions suivantes : 1) l'absolution peut être accordée avant l'accomplissement de la satisfaction ; 2) elle est efficace *ex opere operato ;* 3) les anciens canons pénitentiels ne doivent plus être appliqués dans la discipline actuelle de l'Église ; 4) l'Église est infaillible dans « ses mœurs » ; 5) le but du livre n'est pas de rétablir l'ancienne discipline pénitentielle. Or qui ne voit qu'Arnauld soutient le contraire de ce que les évêques affirment ? Ainsi, conclut l'auteur, la cause des évêques est distincte de celle du polémiste janséniste.

Attitude des évêques.

Mais les événements détrompèrent bientôt l'auteur de ce *Paradoxe.* Les évêques multiplièrent leurs démarches à Rome et continuèrent d'appuyer de leur autorité toute la doctrine d'Arnauld. En fait l'auteur s'était trompé sur les sentiments véritables des prélats ou les avait présentés sous une fausse lumière ; tout son raisonnement tenait effectivement du « paradoxe ».

Les adversaires d'Arnauld se multiplient.

Les ennemis d'Arnauld, on le voit, ne cessaient de répéter que le docteur janséniste répandait des erreurs. Les déclarations pacifistes de celui-ci ne réussirent pas à arrêter leurs attaques. Au contraire les brochures anonymes se multipliaient avec une rapidité croissante et continuaient, avec la même obstination,

(1) En voici le titre : *Paradoxe par lequel il est démontré que le livre De la fréquente communion n'est approuvé d'aucun prélat ou autre docteur théologien.* S. l. n. d. (1644). In-8.

à lui attribuer des hérésies. A force d'entendre répéter ces accusations, plusieurs avaient fini par y ajouter foi.

Caractéristique de leurs attaques.

Il est inutile de s'arrêter à cette littérature anonyme (1). A part un seul ouvrage qui voulait ramener la doctrine d'Arnauld aux erreurs de Marc-Ant. de Dominis (2), tous ces écrits ne faisaient que répéter les objections qui se rencontraient soit chez Petau soit chez Séguin. Ils répandaient des histoires plus invraisemblables les unes que les autres sur le compte des principaux partisans de Port-Royal et cherchaient à dénigrer leurs adversaires par des moyens quelquefois peu honnêtes.

Nouvelle opposition du P. Petau.

Ces détracteurs obscurs devaient être encouragés par l'exemple que leur donnaient des auteurs sérieux tels que le P. Petau. Celui-ci, comme la plupart de ses confrères, avait accueilli avec une facilité étonnante tous les racontars qui se colportaient sur le compte de Port-Royal et de ses partisans et il n'avait pas craint de les couvrir de son autorité. Ainsi diminua-t-il, aux yeux des plus modérés, l'influence qu'auraient pu exercer ses observations doctrinales. Pendant le courant même de l'année 1644, il publia un nouvel ouvrage qui contenait un « abrégé » de la doctrine d'Arnauld et de la réfutation qu'il y avait opposée (3). Car il craignait que les explications de son adversaire et surtout les « insinuations malicieuses » du soi-disant sieur Dubois ne finissent par donner le change et par faire accroire au public que ses objections ne subsistaient plus. Petau y

(1) Nous donnons ici les titres de ces écrits d'après les répertoires et les historiens : *La confession de foi du sieur Arnauld et remarques sur icelle. Paris, 1644.* In-4 ; *Lettre d'un soldat d'Arras à M. Arnauld. Paris, 1644.* In-4 ; *Conformité des principes du livre De la fréquente communion avec ceux de Marc-Antoine de Dominis, archevesque schismatique et hérétique touchant la pénitence. Paris, 1644.* In-8 ; *Extrait de quelques propositions du livre De la fréquente communion qu'on sait avoir été composé par M. de Saint-Cyran. Paris, 1644.* In-4. — Ces deux derniers ouvrages sont attribués au P. Pinthereau, S. J. Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. LXXXII ; SOMMERVOGEL, *Dictionnaire des anonymes et pseudonymes*, c. 991. — Enfin il faut nommer P. JUVERNAY, *De la réitération du sacrement de pénitence. A Paris, chez Louis Boullenger, 1644.* In-8.

(2) Il s'agit de l'écrit intitulé *Conformité des principes* etc. Cependant, comme nous n'avons pas vu cet ouvrage, nous n'oserions pas le rapporter d'une manière absolue à cette date. Nous avons suivi l'indication du P. Labbe, dans sa *Bibliotheca antijanseniana*, p. 65, Paris, 1654. Le P. Sommervogel au contraire place cet opuscule en 1654. Cf. BIBLIOTHÈQUE, t. VI, c. 828.

(3) Il portait comme titre : *Abrégé de la doctrine du livre De la fréquente communion et de sa réfutation comprise dans les livres De la pénitence publique et de la préparation à la communion du R. P. Denys Petau.* S. l. n. d. In-4.

maintient formellement et aggrave même ses premières accusations. Suivant lui, Arnauld veut rétablir la pénitence publique, la proclame de droit divin, nécessaire, immuable et indispensable et la soustrait au pouvoir de l'Église ; il limite l'intervention du prêtre dans le sacrement de pénitence à l'imposition des peines et refuse à son absolution l'efficacité de remettre la coulpe du péché ; il introduit aussi des nouveautés dans la pratique de la communion et veut rendre obligatoire ce qui n'est que de simple conseil. Pour réfuter ces erreurs, Petau a trouvé un nouvel argument. A la suite de son confrère, le P. Séguin, il s'empare avec empressement de la doctrine du protestant de la Milletière et y ramène celle qu'il attribue à Arnauld (1). Il emprunte encore d'autres considérations moins importantes à des écrits anonymes et les admet toutes sans en examiner de très près le bien-fondé. La vivacité de la lutte avait amené Petau à écouter son sentiment plus que sa raison. Car il voyait dans la parti de Port-Royal et surtout dans Arnauld un novateur pernicieux pour l'Église et un ennemi dangereux de son ordre dont il allait ruiner le crédit par « des calomnies et des impostures ». *La théologie morale des jésuites,* qu'il appelle « un infâme pamphlet », ne constitue-t-il pas une preuve manifeste des calomnies de Port-Royal ? Aussi Petau se complait à rapporter le décret du parlement de Bordeaux par lequel cet opuscule vient d'être condamné au feu (2).

Aititude du parti de P.-R.

Arnauld et ses partisans considéraient assez généralement toutes ces attaques comme inoffensives. Elles n'entamaient pas les conceptions fondamentales de leur doctrine et se bornaient à répéter, sous d'autres formes, les mêmes objections. Aussi se croyaient-ils dispensés de répondre à toutes leurs accusations. D'ailleurs le débat était porté à Rome et il était dans leur intérêt de ne pas embrouiller leur cause par des écrits inutiles. D'autre part, de nouvelles batailles s'étaient entretemps engagées : Arnauld était mêlé à la guerre contre la morale relâchée et il luttait contre Habert au sujet de l'*Augustinus*.

Apologie pour Mr Arnauld.

Cependant les attaques personnelles dirigées contre les partisans de Port-Royal ne pouvaient laisser indifférents ceux qu'elles visaient. Ils se devaient à eux eux-mêmes et au succès de leur

(1) Cf. *o. c.*, pp. 64 svv., 86 svv.
(2) Sur ce sujet, voir plus loin.

cause d'arrêter ces « bruits odieux ». De là l'origine de l'*Apologie pour monsieur Arnauld* (1), qui parut en 1644. L'auteur — qu'on croyait être Arnauld lui-même mais qui n'était autre que G. Hermant (2) — y trahit l'état aigri des sentiments du parti janséniste. Il ne s'y adonne pas en effet à de sombres lamentations sur « la mauvaise foi des jésuites » ou sur « leurs impostures ». Du premier coup il prend l'offensive et il multiplie les attaques virulentes et acérées contre la compagnie de Jésus. Il rend tout l'ordre responsable des torts particuliers qu'ont commis certains de ses membres. Il dénonce « la morale relâchée des jésuites », « leur opposition à Rome », « leur fourberie », « leurs anonymes ». C'est un réquisitoire outré contre la compagnie de Jésus (3).

Son effet.

La colère obtient rarement à un auteur le succès et tourne le plus souvent à son détriment. Cependant ici l'effet fut, en partie, autre : les jésuites se sentirent vivement mortifiés par cette *Apologie* et l'auteur des *Remarques judicieuses*, que Hermant avait explicitement visé, s'avoua coupable en publiant une seconde édition très retouchée de son écrit (4).

Arnauld veut s'allier le P. de Bonis S. J.

Quelques mois après l'apparition de l'*Apologie*, Arnauld publia un opuscule sur la doctrine d'un jésuite italien le P. Em. de Bonis (5). Le polémiste janséniste y trahit une fois encore sa préoccupation d'éloigner de sa doctrine le reproche de nou-

(1) *Apologie pour monsieur Arnauld, docteur de Sorbonne, contre un libelle publié par les jésuites intitulé : Remarques judicieuses sur le livre De la fréquente communion. 1644.* In-4.

(2) Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. LXXXI.

(3) L'auteur exploite surtout l'*Imago primi sæculi societatis Jesu*, œuvre jubilaire qui servait plus à édifier qu'à instruire, et la *Théologie morale des jésuites*.

(4) Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 242.

(5) Cet opuscule est intitulé : *Sentimens du père Emery de Bonis jésuite, qui a esté receu dans la compagnie du vivant de S. Ignace, touchant les abus qui se commettent dans la fréquente communion et dans la trop grande facilité de donner l'absolution aux pécheurs, tirez de deux différents traittez dont l'un est intitulé : Traitté du saint sacrement de l'autel, et l'autre : Miroir de confession, imprimez à Rome, en l'an 1595, avec privilège et permission des supérieurs. Où la grande utilité de la conduitte des saints Pères touchant le délay de l'absolution et la séparation de l'eucharistie est reconnue et recommandée par le mesme père Avec un discours d'un docteur en théologie sur les sentimens de cet ancien jésuite. 1645.* In-4. Il est imprimé dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 493-528. — Les deux ouvrages du P. de Bonis, utilisés par Arnauld, s'intitulaient plus exactement *Trattato del santissimo sacramento dell' altare*. Rome, 1595 et *Specchio di confessione o sia modo di ben confessarsi e communicarsi*. Rome, 1595.

veauté, et de se rattacher à des auteurs modernes. Puisque son choix était tombé, cette fois, sur un jésuite, il voulut montrer que ses principaux adversaires étaient en opposition avec un de leurs anciens confrères.

Doctrine de ce père, d'après Arnauld.

Le P. Emerico de Bonis († 1595) avait été à la fin du XVI[e] siècle un des confesseurs les plus célèbres de la compagnie. Ses ouvrages de spiritualité avaient eu un retentissement considérable. A en croire Arnauld, sa doctrine sur la pratique des sacrements de pénitence et d'eucharistie était basée sur une conception que nous avons rencontrée chez l'auteur janséniste : les sacrements produisent leurs effets *ex opere operato* ; conséquemment de l'absence des effets du sacrement on doit conclure à une mauvaise préparation de la part du sujet. Partant de ce principe, de Bonis avait refusé la communion hebdomadaire et même, dans certains cas, l'absolution aux relaps et aux consuétudinaires. De même, il s'était montré relativement sévère vis-à-vis des personnes mariées et il leur avait enjoint de s'abstenir, pendant plusieurs jours, des rapports conjugaux avant de s'approcher de la communion.

Suivant Arnauld, de Bonis n'avait pas constitué une exception parmi les pères de son ordre. Au contraire, sa doctrine avait été celle de S. Ignace, de S. François Xavier et de plusieurs théologiens jésuites de cette époque. Elle s'accordait en outre avec l'enseignement de S. Charles Borromée et de plusieurs conciles provinciaux de France. Que doit-on conclure de là, ajoutait Arnauld, sinon que les PP. de Sesmaisons et Petau ont rompu avec la pratique de leur ordre pour pouvoir combattre des directeurs qui leur portaient ombrage ?

II

Méfiance de plusieurs catholiques envers Arnauld.

Cette tactique d'Arnauld ne réussit pas à convaincre tous les esprits. Les graves objections qui furent répétées contre sa doctrine, finirent par jeter le doute sur son orthodoxie. Plusieurs personnes qui ne lui avaient pas été défavorables autrefois, avaient l'impression qu'il ne révélait pas toute sa pensée. Elles se rappelaient l'exemple de son maître, Saint-Cyran, qui ne s'était jamais découvert que dans l'intimité de ses disciples et qui avait propagé sa doctrine d'une manière assez mystérieuse. En outre on commençait à voir la chaleur qu'Arnauld mettait

à soutenir l'*Augustinus* et le médiocre respect qu'il avait de la décision que le Saint-Siège avait prise au sujet de cet ouvrage.

Vincent de Paul.

Les catholiques d'esprit clair et pratique, comme Vincent de Paul, furent choqués de cette attitude peu franche et indépendante et se montrèrent, dès ce moment, ouvertement hostiles au parti de Port-Royal (1). Certes Vincent de Paul était tout prêt à écouter les dures paroles des jansénistes sur les misères morales de la nature déchue ; mais il aimait mieux se fier à la bonté de Dieu que s'effrayer de sa grandeur. Il estimait comme S. François de Sales qu'il vaut mieux « faire bon usage de la grâce que d'en former des disputes toujours funestes à la charité ». Il savait par expérience combien il est difficile d'arracher les cœurs aux choses de ce monde et de les diriger vers Dieu ; mais plutôt que de les rebuter par de sombres pénitences, il les convertissait par sa charité et son dévouement sans bornes. Personne mieux que lui ne connaissait les souffrances de l'Église, car il en recevait tous les jours et de tous les côtés du royaume la confidence ; mais lorsqu'il entendit parler de « corruption de l'Église », il fut scandalisé. Sa foi vive se révolta contre ces propos blessants et il se crut obligé de combattre ceux qui les débitaient.

Fr. Renard.

Comme Vincent de Paul, le directeur des religieuses du monastère de Saint-Thomas, François Renard (2), adopta une attitude hostile envers Arnauld. Il s'en prit à la doctrine de Port-Royal dans ses sermons et se mit même à la réfuter par écrit. Homme d'une foi simple mais d'une piété ardente, Renard poussait par sa douceur de nombreuses âmes dans la voie de la perfection chrétienne et s'attirait par sa sainte vie la confiance d'un grand nombre d'âmes parmi l'élite religieuse de Paris. Dans sa lutte contre la doctrine du livre *De la fréquente communion*, il ne consulta que son zèle inlassable pour le bien de l'Église et pour le service de Dieu.

(1) Cf. Rapin, *Mémoires*, t. I, pp. 40, 47, 115-116, etc. — On peut encore nommer parmi eux l'abbé Ollier, à cette époque curé de Saint-Sulpice. Cf. Rapin, *Mémoires*, t. I, pp. 135-137. Il faut cependant remarquer que presque toutes ces personnes s'informaient de la doctrine et de la pratique de Port-Royal dans des écrits ou des milieux hostiles à Arnauld. — Cf. aussi Lavisse, *Histoire de France*, t. VII, v. 1, p. 93. Paris, 1906.

(2) Il mourut en 1653. Abelly a écrit sa vie. Dans ses *Mémoires*, t. I, p. 253, Hermant reconnait qu'il « fut fort connu dans Paris par quantité d'actions d'une piété fort éclatante ».

Ses attaques écrites contre Arnauld.

Cependant il y avait un certain danger pour des directeurs comme Renard à entreprendre une discussion publique avec des adversaires farouches tels que l'étaient les jansénistes. Ils connaissaient la pratique de l'Église sur le sacrement régénérateur de la pénitence et sur l'eucharistie moins par des études approfondies que par ce sentiment de prudence et de modération qu'ont souvent les prêtres zélés, habitués à la direction des âmes. Aussi, par ses écrits, Renard livra-t-il à ses ennemis des arguments dangereux, dont il ne leur était pas difficile de tirer parti contre lui. Il voulut d'abord établir l'autorité d'Ant. de Molina qu'il appelait dans le titre de son premier opuscule « le juge sans intérêt » (1). Mais il s'était laissé fasciner par les éloges parfois excessifs que certains polémistes avaient décernés antérieurement à ce chartreux, et tomba dans des exagérations. Sous sa plume, de Molina devient plus grand que les Pères et la voix la plus autorisée de l'époque. Comme Hermant le remarque avec une certaine pointe d'ironie, Renard ne craignait pas de « faire sortir Molina de sa cellule pour imposer silence à tout le monde et fermer la bouche aux prêtres, aux docteurs et aux évêques » (2).

Exagération de l'autorité de Molina.

Manque de critique.

Un second opuscule (3), publié peu après le premier, ne servit pas moins d'objet de raillerie aux jansénistes. L'auteur y recherchait, dans la littérature chrétienne de l'antiquité, des preuves tendant à justifier la pratique de la pénitence et de l'eucharistie, préconisée par Molina. Il s'y bornait à reprendre certains textes qu'il avait trouvés chez le P. Petau et les commentait à sa façon. Mais on ne pouvait s'attendre chez lui à cette critique sûre et judicieuse que requiert l'emploi des documents d'une autre époque. Aussi ses interprétations n'avaient-elles, aux yeux de ses adversaires, aucune valeur.

Anxiété de certains esprits.

Les discussions sur le livre *De la fréquente communion* n'effrayaient pas seulement les catholiques d'action, elles

(1) Voici le titre de cet ouvrage : *Le juge sans intérêt sur le sujet de la fréquente communion. Paris, chez Fiacre Dehors, 1643.* In-4°.

(2) *Mémoires*, t. I, p. 254.

(3) Intitulé : *Maximes tirées de la doctrine des conciles et des saints Pères opposées à celles du livre De la fréquente communion et à la conduite de quelques nouveaux directeurs. Paris, 1644.* In-4°. D'après Hermant, *o. c.*, p. 300, Abelly aurait réimprimé ce petit ouvrage à la fin de sa biographie de Renard sous le titre suivant : *Idée d'un véritable prêtre de l'Église de J.-C., et d'un fidèle directeur des âmes, exprimée en la vie de M. Renard.*

jetaient aussi le trouble dans plusieurs esprits. On commençait à se demander avec anxiété quelle était la doctrine véritable sur l'usage des sacrements. La pratique de la pénitence surtout devint « un spectre qui commençait à jeter la terreur dans l'esprit des grands ». L'histoire d'un petit écrit du P. Bourgoing, de l'Oratoire, nous en offre un exemple frappant.

Le P. Bourgoing.

Son œuvre comme général de l'Oratoire.

Le P. François Bourgoing (1585-1662) était à cette époque général de sa congrégation. Les relations intimes qu'il avait eues autrefois avec le fondateur de l'Oratoire, le cardinal de Bérulle, les fonctions importantes qu'il avait remplies dans plusieurs maisons et surtout ses qualités d'organisateur et son amour de la discipline l'avaient signalé à l'attention de ses confrères et de Richelieu pour être le successeur du P. de Condren dans le généralat. On peut dire qu'il vint à son heure. Car ses deux prédécesseurs, de Bérulle et de Condren, n'avaient pas encore tenté de donner à leur congrégation une forme et une discipline bien définies. Le prestige de leur personne et l'ardeur de leurs subordonnés avaient permis ce gouvernement arbitraire. Mais la période d'enthousiasme que connaissent toutes les nouvelles familles religieuses, avait disparu avec les deux premiers chefs. La congrégation avait vu se multiplier ses maisons et ses membres et désormais son existence réclamait impérieusement une organisation définie. Bourgoing le comprit et il s'occupa dès le début de son généralat à « donner à la congrégation sa forme et sa discipline ». Sa raideur naturelle aidant, il tomba même dans l'excès et il semblait aspirer à une espèce de despotisme. De plus, à cette époque, la faveur de la cour était une condition indispensable au développement des communautés religieuses. Bourgoing le comprit encore et il s'efforça de s'accommoder à cette nouvelle exigence. Par désir de plaire ou du moins pour ne pas se compromettre à la cour, il allait intervenir dans les débats religieux et rompre les relations qui attachaient sa congrégation à Port-Royal.

Il impose l'acceptation de la bulle *In eminenti*.

Dès le commencement de 1644, il désavoua les anciennes amitiés qu'il avait eues avec Jansénius et Saint-Cyran. Il prit des mesures contre l'*Augustinus* et enjoignit à ses subordonnés de se soumettre à la bulle *In eminenti*. Mais cet ordre n'eut aucun écho au dehors de la congrégation. Il avait été donné en secret et ni le supérieur ni les membres n'avaient intérêt à l'ébruiter (1).

(1) Cf. Batterel, *Mémoires*, t. II, p. 313.

Déclaration à la reine sur la pénitence.

Il n'en était pas ainsi des problèmes soulevés par le livre *De la fréquente communion*. Il n'était un secret pour personne que plusieurs membres de l'Oratoire avaient des attaches étroites avec les partisans de Port-Royal et partageaient les conceptions d'Arnauld sur la pratique religieuse. Lors de la condamnation du P. Séguenot par la Sorbonne, on se le rappelle, le P. de Condren avait accusé Saint-Cyran d'être le véritable auteur des théories censurées. Mais sa déclaration politique n'avait pas dissipé les soupçons qui pesaient contre plusieurs de ses pères. Bourgoing le savait et il croyait que cette réputation pourrait nuire au succès de sa famille religieuse. Pour rassurer une seconde fois la cour, il fit paraître « au nom de sa congrégation » une « déclaration à la reine » (1), dans laquelle il résumait en vingt-deux maximes tout son *credo* sur la pratique de la pénitence. Nous en reproduisons ici les principales propositions.

Suffisance de l'attrition.

Il y est affirmé d'abord que l'attrition est une disposition suffisante pour recevoir validement le sacrement de pénitence et que la contrition n'est pas absolument nécessaire.

« L'absolution sacramentelle, ajoute l'auteur, n'est pas une simple déclaration ny un acte judiciel pour déclarer que les péchez sont pardonnez, mais une vraye rémission et une absolution directe et ministériale des péchez : *quorum remiseritis peccata...* » (2)

L'absolution précède la satisfaction.

Quant aux trois actes du pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction, ils constituent les trois parties matérielles du sacrement et doivent précéder l'absolution. Mais la pratique veut que l'acceptation seule de la pénitence précède l'absolution et que son accomplissement la suive. « Le contraire semble estre chose téméraire et qui tire plusieurs mauvaises conséquences et effets ».

Délai de l'absolution autorisé dans certains cas.

L'absolution doit être différée dans les quatre cas suivants :

« Le premier est celuy des occasions présentes et prochaines de péché... ; le second, des inimitiez et des réconciliations jugées nécessaires avant l'absolution ; le troisiesme, des restitutions trop longtemps différées ; le quatriesme, des récidives trop fréquentes

(1) Elle était intitulée : *Déclaration présentée à la reyne par le révérend père général de l'Oratoire au nom de la congrégation, sur quelques points touchant le sacrement de pénitence.* S. l. n. d. (1644). In-8.

(2) *O. c.*, pp. 5-6.

et trop dangereuses, avec ces conditions que cela se doit faire par voye de médecine et de conseil et non pour l'ordinaire de précepte et d'obligation, du consentement du pénitent, fort rarement, et par un confesseur ordinaire et non extraordinaire auquel le pénitent ne s'adresse que par occasion ; et enfin avec ces conditions, le délay ne doit estre ordinairement que de huict à quinze jours » (1).

Obligation du confesseur.

Le pénitent qui se présente à confesse avec les dispositions requises par les théologiens, a droit à l'absolution. Le confesseur est tenu de croire ses déclarations au sujet de sa contrition et il n'a pas le droit d'en éprouver la vérité par des pénitences extérieures. Il n'a qu'à suivre la pratique actuelle de l'Église, sans recourir à la doctrine des Pères qui ont apparemment exigé certaines dispositions difficiles, mais qui n'ont parlé dans ce cas que des dispositions de conseil.

Matière de la confession.

Les péchés véniels ne doivent pas être soumis au tribunal de la pénitence mais, comme l'a déclaré le concile de Trente, ils le sont utilement. De même le pénitent n'a pas d'obligation à confesser un péché mortel déjà remis antérieurement par l'absolution du prêtre ; toutefois, en le faisant, il en retire un grand fruit.

Dangers et illicéité du refus de l'absolution.

Les peines imposées par le confesseur ne peuvent pas être de nature à révéler le péché. De même, le confesseur se gardera de refuser momentanément l'absolution à des pénitents vertueux. Car quoique la pratique de l'Église fût autrefois plus rigoureuse, les saints n'ont jamais ordonné le délai de l'absolution, sauf dans des cas extraordinaires. D'ailleurs, ce refus supposerait la nécessité de la contrition parfaite et nierait implicitement l'efficacité de l'absolution sacramentelle. Il entraînerait en outre de nombreux inconvénients : il éloignerait les pécheurs des sacrements, les pousserait à l'hérésie et constituerait même un péril de damnation pour ceux d'entre eux qui pourraient mourir avant d'avoir reçu l'absolution. L'auteur préconise donc formellement une pratique plus indulgente. Il rappelle la grande compassion que Jésus-Christ a témoignée envers les pécheurs. « Les apostres, ajoute-il, ont suivy l'exemple de leur Maistre et il semble que nous ne devons pas nous en éloigner ».

Accueil fait à cette *Déclaration*.

Cette déclaration du P. Bourgoing qui engagea extérieure-

(1) *Ibid.*, pp. 6-8.

ment tout l'Oratoire, mécontenta vivement plusieurs de ses pères. Car tous n'étaient pas encore prêts à sacrifier leurs convictions intimes à ce qu'ils appelaient des exigences politiques. Au dire de Batterel, « on lui en fit des reproches en pleine assemblée qui se tenait cette même année 1644 » (1). Le père supérieur dut faire des excuses à ses subordonnés. Quant aux jansénistes, ils furent profondément déçus par cette déclaration. Ils voyaient, dès ce moment, que la promulgation de leur programme mettait à l'épreuve leurs amis d'autrefois et que parmi ceux sur lesquels ils semblaient pouvoir compter, quelques-uns commençaient à se détacher de leur cause.

Intervention de deux théologiens plus rassis.

Peu à peu, la lutte au sujet de la pratique religieuse provoqua aussi l'intervention de certains théologiens plus rassis, qui se laissaient entraîner par l'importance des questions débattues. Leurs écrits méritent une attention spéciale, non à cause de l'influence qu'ils ont exercée sur la marche de la controverse, mais parce qu'ils ne respirent aucune passion et qu'ils reflètent plus fidèlement que les ouvrages polémiques la pratique sacramentelle en usage à leur époque.

Jean de Launoy.

Le premier auteur qui intervint sur un ton modéré dans le débat sur le livre *De la fréquente communion*, fut le docteur Jean de Launoy (1603-1678). Déjà à cette époque, Launoy se faisait remarquer par l'étendue de ses connaissances et par ses recherches critiques très variées (2). Fougueux et sentencieux

(1) *Mémoires*, t. I, p. 312. — Voici ce que G. Hermant écrit au sujet de cette *Déclaration* du P. Bourgoing, dans ses *Mémoires*, t. I, p. 299 : « Quoique ce titre engageât toute sa congrégation, on sait qu'elle était alors entièrement éloignée du relâchement dont il voulait faire des règles, et qu'il était l'unique auteur de cet écrit qui traitait misérablement de l'obligation d'aimer Dieu et entrait dans tous les sentiments les plus corrompus des jésuites. On fut surpris d'un changement si inopiné qui devait avoir des suites si dangereuses et les sages qui en jugèrent avec plus de modération, plaignirent les communautés les plus réglées, à qui tout paraît légitime quand il s'agit de se maintenir dans le monde, et qui, croyant être fort nécessaires à l'Église, croient pouvoir innocemment racheter leur conservation, ou par des accommodements humains, ou par la lâcheté du silence. Car quoique les pères de l'Oratoire ne fussent nullement de concert avec leur général pour la composition et la publication de ce livret, il eut néanmoins son cours sans aucune contradiction publique de leur part, et s'ils s'en plaignirent chez eux, comme une oppression violente de la liberté de leurs sentiments, il n'en parut rien au dehors ».

(2) Il est surtout connu comme fougueux gallican et « dénicheur de saints ».

par tempérament, il avait cherché, étant encore étudiant, à s'attirer les regards par la hardiesse de ses affirmations. Il tenait à ses idées envers et contre tous, moins par franchise naturelle que par un entêtement conscient où perçait une pointe d'orgueil.

Son livre de la doctrine du concile de Trente sur la satisfaction.

Launoy ne s'en prit pas à la doctrine d'Arnauld pour le simple plaisir de la combattre. Car il estimait beaucoup ce docteur et vivait en bons rapports avec plusieurs de ses partisans. Pour lui, il s'agit peut-être avant tout de satisfaire sa vanité de savant et de trancher, d'un ton de docteur, une des questions débattues. Dans un ouvrage intitulé : *De mente concilii tridentini circa satisfactionem* (1), il soutient que, d'après l'enseignement du concile de Trente, la satisfaction pénitentielle ne doit pas précéder l'absolution du prêtre (2). Or, comme l'auteur le fait remarquer, même s'il avait été prouvé que, dans l'ancienne discipline pénitentielle, l'absolution sacramentelle n'était donnée qu'après l'accomplissement de la satisfaction, le concile avait le droit de modifier cette pratique. Pour étayer sa thèse, Launoy examine successivement les décrets et les actes du concile (3), la doctrine des théologiens et la pratique préconisée par les synodes diocésains et provinciaux, contemporains du concile, enfin l'enseignement des théologiens postérieurs.

Mécontentement des jansénistes.

Cette thèse de Launoy, quoique présentée sur un ton calme et solidement appuyée par des preuves de fait, mécontenta vivement Arnauld et ses partisans. Ils furent choqués de ce qu'il affirmait, d'une manière absolue et sans restriction, que l'absolu-

(1) Nous avons consulté la seconde édition dont le titre porte : *Joannis Launoii constantiensis parisiensis theologi de mente concilii tridentini circa satisfactionem in sacramento pœnitentiæ dissertatio. Editio secunda, auctior et correctior. Parisiis, apud Edmundum Martinum, via Jacobæa, sub sole aureo. M.DC.XLIV. Cum permissu.* In-8.

(2) Voici comment l'auteur résume lui-même le contenu de son ouvrage, *o. c.*, pp. 9 10 : « An concilium definierit, vel tantum quibusdam in locis significaverit, ut in pœnitentiæ sacramento quæ injungitur, aut convenienter injungenda est, satisfactio, ante absolutionem agatur. Neutrum autem a concilii patribus factum esse demonstramus, et ea methodo demonstramus qua, ni fallimur, neque factum, neque ut fieret, significatum demonstrari potest. Hoc vero demonstrasse, communem, qui ante concilium et ipsius concilii tempore servaretur in Ecclesia, agendi post absolutionem satisfactionem morem, suppositum, et tacito saltem consensu retentum probatumque demonstrasse est ».

(3) *O. c.*, pp. 11 svv. Il s'appuie surtout sur l'ordre de succession dans lequel le concile décrit les différentes parties du sacrement. Cf. Sess. VI, ch. XIV.

tion ne doit jamais être différée jusqu'après l'accomplissement de la pénitence. On se rappelle qu'ils ne purent se résoudre à voir cette règle uniformément appliquée à toutes les catégories de pécheurs, sans qu'on tienne compte des dispositions intérieures d'un chacun. Cependant ils se gardaient bien de mettre au point l'assertion de Launoy. God. Hermant assure que « son écrit ne parut pas assez important pour y répondre et qu'on le négligea comme plusieurs autres » (1). Ce n'était là, semble-t-il, qu'un prétexte. En réalité les partisans de Port-Royal ne voulaient pas mécontenter un auteur qui ne leur était pas défavorable en tout point et dont la calme discussion ne leur faisait pas grand tort aux yeux du public.

J. P. Camus.

A l'époque où parut l'ouvrage du docteur Launoy, Jean Pierre Camus, évêque de Belley, fit paraître une série d'écrits sur les problèmes soulevés par Arnauld. Camus (1582-1652) était un des auteurs les plus féconds de la première moitié du XVII^e^ siècle. L'amitié que lui avait témoignée autrefois S. François de Sales, lui avait donné une confiance naïve dans ses propres lumières ; il se disait l'héritier de l'esprit de M. de Genève et prétendait devoir donner, à ce titre, son avis sur plusieurs questions religieuses qui se débattaient à son époque. Son naturel porté à la bonté lui faisait le plus souvent aspirer au rôle de conciliateur. Seuls les réguliers rencontraient en lui un défenseur inflexible des « droits » du clergé séculier contre les privilèges étendus des ordres religieux. Car il avait une très haute idée de la dignité des évêques, « successeurs des apôtres », et il avait expérimenté personnellement la concurrence regrettable que certains religieux faisaient dans le ministère au clergé paroissial.

Quatre écrits volumineux.

Pendant le courant de l'année 1644, Camus publia successivement quatre ouvrages très volumineux (2). Tous traitent de la

(1) *Mémoires*, t. I, p. 300.

(2) Nous en donnons ici les titres complets : *Pratique de la fréquente communion. Où l'on voit ce que l'Église primitive a observé touchant ce sujet, plusieurs abus réfutez et la doctrine des SS. Pères proposée. Avec un traicté de la préparation à la fréquente communion. Par J. P. C., évesque de Belley. A Paris, chez Michel Brunet, devant la grande porte S. Séverin, au lys fleurissant. M.DC.XXXXIII. Avec approbation des docteurs.* In-8 ; *L'usage de la pénitence et communion. Où il est traité I des dispositions à l'absolution sacramentelle ; II de la préparation à la communion par la pénitence ; III de la fréquentation de pénitence et communion ; IV de la discipline de l'Église touchant l'administration de la pénitence et de l'eucharistie. Œuvre qui pourra rendre quelque service, tant aux pénitens qu'aux conducteurs des âmes, en leur faisant voir comment ils ont*

pratique de la pénitence et de la communion fréquente, conformément à la doctrine des grands directeurs de conscience de l'époque. Car c'est en sa qualité de « directeur prudent et modéré qui a hérité de l'esprit de M. de Genève » que l'auteur veut proposer sa doctrine. Le meilleur de ces quatre ouvrages et certainement le plus concis porte comme titre : *L'usage de la pénitence et communion*. C'est à lui surtout qu'il faut s'adresser pour connaître la doctrine de Camus.

Doctrine de Camus.

L'auteur y rejette d'abord l'opinion d'après laquelle la satisfaction devrait précéder l'absolution.

L'absolution précède la satisfaction.

« Quiconque, dit-il, voudroit que l'on satisfist nécessairement pour la peine temporelle deue au péché avant que recevoir l'absolution de la coulpe et de la peine éternelle, outre qu'il renverseroit tout ordre faisant précéder la rémission de la peine temporelle à celle de l'éternelle et qu'il réduiroit un pénitent attrit à l'impossible, n'estant point en estat de grâce justifiante, il donneroit encore dans l'escueil de l'erreur condamnée par Sixte IV en la personne de Pierre d'Osma, qui dogmatisoit que l'absolution sacramentelle estoit nulle si elle n'estoit précédée de la satisfaction *entièrement accomplie*. Et qui plus est, il ruineroit de fond en comble la créance du purgatoire et des indulgences, qui ne regardent que la purgation et remise de la peine temporelle des péchez desja remis quant à la coulpe et la peine éternelle » (1).

à se comporter en l'exercice de ces deux sacremens. Par Jean Pierre Camus, évesque de Belley. A Paris, chez Gervais Alliot, dans l'allée de la chapelle Sainct-Michel, au palais. M.DC.XLIV. In-4 ; *Du rare ou du fréquent usage de l'eucharistie. Par Jean Pierre Camus, évesque de Belley. A Paris, chez Louis Sevestre, rue du meurier, près S. Nicolas-du-Chardonnet. M.DC.XLIV. Avec permission.* In-12 ; *Expositions des passages des Pères, des papes et des conciles alléguez dans un livre intitulé : De la fréquente communion. Où se voient les convenances avec l'usage présent de l'administration des sacremens de pénitence et d'eucharistie. Par J. P. C. É. de Belley. A Paris, chez Gervais Alliot, au palais, proche de la chapelle Saint-Michel. M.DC.XXXXV. Avec approbation.* In-8. — Dans ces *Mémoires*, t. I, p. 295, Hermant cite encore un autre ouvrage du même auteur, que nous n'avons pu retrouver. Il était intitulé : *Apostilles sur quelques ouvrages des saints Pères grecs et latins et des autheurs célèbres de ces derniers siècles, recueillis dans un livre du sieur Arnauld, intitulé : La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la communion. A Paris, chez Gervais Alliot, M.DC.XLIV.* In-8.

(1) *L'usage de la pénitence et communion*, P. I, p. 9.

Suffisance de l'attrition : opinion sûre en pratique.

Quant à la nécessité de la contrition, l'auteur avoue que l'Église ne s'est pas encore clairement prononcée à ce sujet. Il croit cependant que le concile de Trente a insinué la suffisance de l'attrition et il adopte cette opinion, au moins en pratique. Cette attrition « se fait par les motifs de crainte servile ou d'espoir mercenaire ou de quelque autre de nos intérests, sans embrasser, mais aussi sans rejeter celuy de Dieu » (1). Quoique elle ne soit point informée par la charité, cette attrition procède « du mouvement de la grâce surnaturelle, excitante, prévenante, actuelle » (2).

Usage fréquent du sacrement de pénitence.

Ensuite Camus considère le sacrement de pénitence comme un remède dont les chrétiens doivent faire un grand usage.

« L'usage du sacrement de pénitence devoit estre d'autant plus fréquent à ceux qui commencent, qu'ils sont plus infirmes et sujets à tomber, tout ainsi que ceux qui sont valétudinaires ont plus souvent recours aux médecins et aux remèdes que ceux qui sont d'une santé plus constante » (3).

Délai de l'absolution nécessaire dans certains cas.

Il est cependant des cas où l'usage de ce sacrement doit être interdit aux pécheurs et dans lesquels le confesseur leur refusera momentanément l'absolution. Ces cas se présentent dans les circonstances suivantes :

« Lorsque (le confesseur) juge probablement que celuy qui se confesse n'est ny attrit ny contrit, et par conséquent n'a point la disposition nécessaire pour recevoir l'absolution. Ce qu'il peut conjecturer : 1° de ses fréquentes recheutes ; 2° de la vanité de ses promesses de ne rescidiver plus qu'il a plusieurs fois violées et par un long espace de temps ; 3° par les occasions de pécher qu'il ne veut point quitter ; 4° par le peu de soin qu'il a de se corriger de ses vicieuses et invétérées habitudes... Le deuxiesme cas est lorsqu'il recognoist au pénitent une vraye et solide contrition de cœur, avec une confession franche et claire, et un sincère désir d'accomplir toute justice... », mais auquel il veut imposer, en vue d'une plus grande perfection, un court délai de l'absolution (4).

(1) *Ibid.*, p. 15.
(2) *Ibid.*, pp. 6-7.
(3) *Ibid.*, p. 12.
(4) *Ibid.*, p. 32.

Satisfaction proportionnée aux péchés. Usage de la communion.

Enfin la pénitence, imposée par le confesseur, doit avoir une certaine proportion avec la délectation qui accompagne la faute (1).

L'usage de l'eucharistie doit être réglée par le directeur spirituel avec une prudence extraordinaire.

« Il faut, dit Camus, que la prudence chrestienne nous fasse éviter deux extrêmes qui sont comme deux escueils où brisent ceux qui, fréquentant l'eucharistie au-dessus de leur portée, ruinent l'humilité par une trop grande confiance et ceux qui, s'en retirant par une crainte scrupuleuse et inepte, ravagent la confiance par une excessive et fausse humilité ». Et plus loin il ajoute : « un esprit juste... loue ceux qui s'abstiennent de la communion pour quelque temps modéré, par esprit d'humilité, de révérence et de crainte... il estime et prise beaucoup ceux qui fréquentent la sainte table » (2).

En général, Camus ne s'oppose pas, au moins d'après ses déclarations formelles, à la doctrine d'Arnauld en tant qu'elle se rapporte à la fréquentation de l'eucharistie. Il exige comme dispositions nécessaires à la communion la pureté de conscience qui s'obtient par l'absolution sacramentelle, une intention droite, une attention suffisante, la révérence due au sacrement et la dévotion actuelle (3). Les rapports conjugaux et les « souillures nocturnes » involontaires constituent un obstacle à la communion « pour l'indécence qu'ils portent... selon la naturelle et commune opinion des hommes » (4). Les péchés véniels ne s'opposent pas à la fréquentation de l'eucharistie parce qu'ils n'empêchent pas les fidèles d'avoir les dispositions requises. Toutefois, dans certains cas, ils peuvent constituer un obstacle à la communion quotidienne ; car celle-ci requiert de meilleures dispositions que la communion hebdomadaire (5). Camus repète souvent cette parole, qu'il propose comme conclusion : il faut souvent exhorter les chrétiens à s'approcher fréquemment de la sainte table plutôt que de les en éloigner (6).

(1) *Ibid.*, pp. 167 svv.

(2) *Du rare ou fréquent usage de l'eucharistie*, p. 71 et p. 74.

(3) Cf. *o. c.*, p. 36 svv. ; *L'usage de la pénitence et communion*, P. I, p. 10 ; P. II, p. 210 svv. ; *Pratique de la fréquente communion*, P. I, p. 85 svv.

(4) *Pratique de la fréquente communion*, P. I, pp. 112, 122.

(5) *Ibid.*, pp. 149-152.

(6) *Ibid.*, pp. 207-215, 194 svv. ; *Du rare ou du fréquent usage de l'eucharistie*, pp. 3 svv., 114 svv. ; *L'usage de la pénitence et communion*, P. III, pp. 29 svv.

Règles pratiques.

Voici les règles pratiques que l'auteur préconise :

« J'ay estimé tant par les enseignemens que j'ay autrefois receus du B. François de Sales... et par une expérience de trente cinq ans... que pour les commençans, c'est-à-dire ceux qui sont fraischement sortis de l'Égypte du péché et transportez d'une vie dissolue à une vie plus réglée, c'estoit assez d'approcher quatre fois l'an de la table eucharistique ; pour les profitans, qu'ils se devoient contenter d'une communion par chaque mois et pour les avancez (j'entends les laïques qui vivent parmi les mesnages et les affaires du siècle) qu'ils ne doivent point estre admis à une fréquente communion que celle de chaque semaine, encore en la façon que nous l'avons exprimée » (1).

Mais ailleurs (2), Camus apporte un correctif à cette dernière règle et permet à quelques âmes d'élite une communion plus fréquente que celle de tous les huit jours. Cependant le confesseur doit en faire restreindre le nombre dès qu'il s'aperçoit des rechutes de son pénitent. L'auteur donne ce conseil comme une règle générale qui s'applique principalement « aux commençans et aux profitans ».

Camus est-il adversaire d'Arnauld ?

Telle est la doctrine et la pratique que Camus préconisait au sujet de l'usage de la pénitence et de l'eucharistie. Il semble bien que plusieurs directeurs de conscience de cette époque pensaient et agissaient comme lui. En quoi sa doctrine se distinguait-elle de celle soutenue par Arnauld ? Les ennemis du docteur janséniste ont voulu attirer à eux l'évêque de Belley ; ses partisans au contraire ont protesté contre cette affirmation et ont trouvé un accord complet entre la doctrine du livre *De la fréquente communion* et celle de Camus, à part quelques points d'importance secondaire (3). En fait, si ce dernier a admis certaines règles pratiques qui ne s'éloignent pas beaucoup de l'usage préconisé par Arnauld, il n'a cependant pas eu recours à des arguments théologiques ou historiques propres au réformateur janséniste.

(1) *L'usage de la pénitence et communion*, P. I, pp. 14-15.

(2) *Du rare ou du fréquent usage de l'eucharistie*, p. 74 svv.

(3) Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 299 ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. LXXIV-LXXXV.

III

Infériorité des adversaires d'Arnauld.

Tous ces écrits ne parvinrent pas à enrayer l'engouement du public pour la doctrine d'Arnauld. Les ouvrages du grand docteur continuaient à fasciner les esprits et à enthousiasmer leurs nombreux lecteurs en faveur de Port-Royal. En réalité les adversaires du livre *De la fréquente communion* n'étaient pas capables de soigner la forme de leur pensée, comme le faisaient les « Messieurs de Port-Royal ». Ils s'attaquaient trop souvent aux personnes de ce parti, dont les vertus austères faisaient l'admiration du grand public. Ils ne jouissaient pas d'un prestige personnel qui put contrebalancer l'autorité des évêques approbateurs dont Arnauld se glorifiait.

Abra de Raconis.

Les ennemis de Port-Royal devaient souffrir beaucoup de ce qu'ils ne comptaient aucun évêque dans leur parti. Après quelques mois cependant, ils parvinrent à engager dans la lutte l'évêque de Lavaur, Charles François Abra de Raconis (1). Personnage infatué de lui-même et « un peu follet », Raconis manquait d'une qualité essentielle qui fait les sages : le bon sens. « Prêchant un jour, à ses débuts, dans l'église paroissiale de Saint-Jacques à Paris, il lui échappa de dire qu'il bénissait Dieu de ce qu'il espérait être sauvé, bien que son père et son grand-père — qui avaient été calvinistes — fussent damnés ; ce qui tira du cardinal du Perron ce mot pour tout horoscope : c'est un jeune étourneau qui a mangé de la ciguë, la tête lui tourne » (2). Le rôle qu'il avait joué lors de la condamnation du P. Séguenot, l'avait signalé à l'attention des ennemis d'Arnauld. C'était lui en effet qui, chargé d'une mission par Richelieu, avait combattu le plus fortement le contritionnisme et réclamé sa censure par la Sorbonne.

Lettre d'Auvray.

Pour mettre en vedette son intervention contre Arnauld, Raconis se fit interroger par un certain sieur Auvray (3), dont

(1) Il fut sacré évêque de Lavaur en 1639. Son tempérament porté à la vanité lui suscita de nombreuses difficultés dans son diocèse qu'il fut forcé de quitter. Il mourut en 1646.

(2) D'après Tallemant. Cf. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. II, p. 184, n. 1.

(3) Qu'il faut probablement identifier avec Claude Auvry († 1687) qui devint évêque de Coutances en 1647.

la lettre « au style guerrier fut comme le son d'une trompette qui anima M. de Lavaur au combat » (1).

« Trouvez bon, ainsi débute Auvray, que je fasse quelque diversion de vos armes : cela n'interrompra pas le cours de vos victoires ; ce que vous ne ferez pas devant Ipres, vous le ferez ailleurs. Le parti de l'Église n'en sera point affaibli ; Dieu en recevra sa gloire ; en m'assistant en quelque chose, vous ne leur manquerez en rien. Vous avez su que l'alarme est grande au camp de l'Épouse par le bruit que fait un livre *De la fréquente communion*, contre la fréquente communion. Le bruit a passé jusqu'au sanctuaire, et plusieurs, s'ils ne sortent de l'Église, en prennent sujet de quitter l'autel : *Altaria tua Domine virtutum...* »

Triple question.

Auvray pose à Raconis une triple question : la première porte sur la nécessité de la contrition parfaite dans le sacrement de pénitence ; la seconde se rapporte à l'efficacité de l'absolution sacramentelle ; la troisième demande des explications au sujet des dispositions nécessaires à la communion.

Réponse de Raconis.

En réponse à cette lettre, Raconis publia un ouvrage considérable « dédié à la reyne » (2). Mais il s'y attache moins à résoudre les questions proposées par son interlocuteur qu'à critiquer l'ouvrage d'Arnauld. Son entrée en matière n'est pas fort heureuse. Au lieu d'exposer l'état de la question et de soulever des objections sérieuses, il énumère des séries interminables d'observations pour la plupart puériles. Les redites d'Arnauld, l'affectation de son style, ses injures, ses équivoques, ses impostures, ses ignorances de la grammaire, de la logique, de la saine philosophie : voilà les différents points sur lesquels s'exerce la critique de l'auteur.

(1) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 290.

(2) Il est intitulé : *Examen et jugement du livre De la fréquente communion fait contre la fréquente communion et publié sous le nom du sieur Arnauld, docteur de Sorbonne. Où est adjoûté un traitté très important du directeur solide et apostolique pour opposer au directeur visionnaire de nos nouveaux prophètes. Par messire Charles François d'Abra de Raconis, docteur en théologie, conseiller du roy en ses conseils, prédicateur ordinaire de la reyne, évesque de Lavaur. A Paris, chez Sébastien Cramoisy, imprimeur ordinaire du roy et de la reyne régente et Gabriel Cramoisy, rue S. Jacques, aux cicognes. M.DC.XLIV. Avec permission.* In-4. — Cf. à son sujet Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 289-290 ; Rapin, *Mémoires*, I, p. 34 ; Huylenbroucq, *Imago*, t. I, p. 334 ; Dupin, *Histoire ecclésiastique*, t. II, p. 145 svv. ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XVXII, pp. lxxiv-lxxv.

Objections doctrinales.

Or c'est uniquement dans cette critique tatillonne que Raconis se montre original. Car les objections doctrinales qu'il fait à Arnauld sont toutes, à part de très rares exceptions, reprises aux polémistes antérieurs et particulièrement au P. Petau. Son seul mérite consiste à les « grouper » sous quatre rubriques différentes. La première énumère des « conséquences destructives de la religion » auxquelles, selon lui, aboutira fatalement la doctrine d'Arnauld. Ainsi, dit-il, elle doit finir par éloigner les chrétiens de la pratique du sacrement de pénitence : les justes ne se confesseront plus sous prétexte qu'ils ne sont pas obligés de soumettre les péchés véniels au tribunal de la confession ; les pécheurs, eux, s'en retireront pour défendre leur honneur. De même elle autorise les chrétiens à ne plus s'approcher de la communion, car elle exige d'eux des dispositions surhumaines.

La doctrine d'Arnauld mène à la destruction de la religion.

Deuxièmement, le livre *De la fréquente communion* contient des « propositions téméraires », dont voici les principales : seule la pénitence extérieure est nécessaire (1) ; l'abstention de l'eucharistie constitue une excellente pénitence et le chrétien peut, par esprit de mortification, ne pas communier jusqu'à la fin de ses jours ; la discipline sacramentelle actuellement en vigueur dans l'Église contient beaucoup de désordres.

Elle contient des propositions téméraires.

Troisièmement, Raconis reproche à son adversaire des « propositions qui vont à l'erreur ». Ainsi, dit-il, Arnauld compare chaque saint à Dieu ; il soutient que Dieu s'entretient familièrement avec certains hommes ; il enseigne que tout péché mortel détruit la foi ; il exige la contrition parfaite pour toute rémission de péchés et détruit ainsi le pouvoir du prêtre dans le sacrement de pénitence (2) ; il fait consister le rôle de ce sacrement dans l'imposition des peines ; il détruit la primauté romaine en assu-

Des propositions qui vont à l'erreur.

(1) *O. c.*, P. I, p. 251 svv. Raconis en conclut que la doctrine d'Arnauld tend à supprimer la contrition intérieure. C'est une objection qui n'a été avancée que par l'évêque de Lavaur.

(2) *Ibid.*, p. 321 svv. L'auteur s'appuie entre autres sur une affirmation de la *Théologie familière* de Saint-Cyran, d'après laquelle le confesseur reçoit son pouvoir « de l'Église ». Cette affirmation qui, d'après les ennemis de Port-Royal, fut corrigée dans une seconde édition de l'ouvrage, peut laisser supposer que Saint-Cyran limitait le pouvoir du confesseur à l'imposition des peines canoniques et à la simple déclaration de la rémission des péchés, Dieu opérant directement celle-ci par l'infusion de la grâce.

rant, dans la préface de son livre, que S. Pierre et S. Paul sont « deux chefs qui n'en font qu'un » (1).

Des propositions injurieuses à l'Église.

Enfin quatrièmement, selon Raconis, Arnauld répand des « propositions injurieuses à l'Église ». Voici en effet ce qu'il ose affirmer : l'Église favorise l'impénitence finale ; elle est devenue hérétique et sacrilège ; elle est tombée dans l'erreur au concile de Trente ; elle propage parmi les chrétiens des dévotions ridicules.

Doctrine de Raconis.

Cette critique de la doctrine d'Arnauld est suivie d'un « traitté très important du directeur solide et apostolique pour opposer au directeur visionnaire de nos nouveaux prophètes ». Encore ici, Raconis emprunte presque toute sa doctrine au P. Petau. Mais dans la citation des Pères comme dans la compréhension du véritable état de la question, il apporte beaucoup moins de jugement que le savant jésuite. Pour ce qui concerne la pénitence, il soutient d'une part la suffisance de l'attrition surnaturelle dans le sacrement de la confession et l'impossibilité d'exiger des preuves extérieures de la contrition intérieure. D'autre part, il assure que « c'est une vérité receue de tout temps en l'Église que si les péchez véniels ne sont pas une matière nécessaire (du sacrement de pénitence), ils le sont une suffisante » (2). D'après les principaux scolastiques, la confession constitue même « un des principaux moyens et des plus assurez pour recevoir la rémission de ces offenses vénielles ».

Sur la pénitence.

Sur la communion.

Dans sa doctrine sur la fréquentation de la communion, Raconis adopte la distinction du P. Petau entre les « dispositions de conseil » et celles « de nécessité ». Il suit fidèlement sa source jusque dans l'établissement de chacune des dispositions en particulier. Mais plus que Petau, l'auteur insiste sur l'importance du directeur de conscience. Il lui attribue un rôle considérable dans la conduite des âmes et lui laisse une assez grande liberté à l'égard de ses pénitents (3).

(1) *Ibid.*, p. 303 et p 542. Comme nous l'avons dit, c'est à Raconis que revient la découverte de cette proposition.

(2) *O. c.*, P. II, pp. 13, 16. L'auteur insiste surtout sur le décret du concile de Trente, sess. XIV, c. V, et sur la doctrine de S. Thomas.

(3) Voir *ibid.*, pp. 178-429. — D'après certains auteurs, Raconis a publié un second ouvrage sur cette même matière, dont le titre portait : *Continuation des examens de la doctrine du feu abbé de Sainct-Cyran et de sa cabale : pour servir de response au livre de la tradition de l'Église, publié sous le nom du sieur Arnauld, docteur de Sorbonne. A Paris, chez Mathurin et Jean Henault, 1645.* In-4. Nous n'avons pu retrouver cet ouvrage.

Comme on le voit, Raconis ne se montrait guère un critique judicieux, ni un directeur original. Aussi le public ne s'y méprit point. Il lui en voulut à cause de ces emprunts trop manifestes qui dissimulaient mal son insuffisance. Il lui pardonna encore moins ce ton de maître d'école avec lequel il traitait son adversaire, et sa vanité ridicule qui s'étalait en plusieurs endroits de son livre. Aussi Raconis finit-il par s'attirer les mauvaises grâces de son imprimeur.

Échec de l'ouvrage de Raconis.

Les ennemis d'Arnauld, voulant remédier à cet échec, organisèrent une réclame bruyante en faveur de ce livre. C'était la marque de reconnaissance qu'ils devaient à un évêque qui s'était rangé dans leur parti et qui couvrait de son autorité toutes les accusations qu'ils portaient contre la doctrine et le parti de Port-Royal. Le P. Yves se fit particulièrement remarquer. Il envoya à Raconis des félicitations emphatiques ; il loua sa « plume infatigable qui tenait fort contre un monstre à tant de têtes » : c'est ainsi en effet qu'il appelait Arnauld (1). Mais cette propagande ne put changer le courant de l'opinion publique. Les jansénistes en riaient et les mauvaises langues de leur parti s'en allaient partout raconter que, pour faire un dernier effort, les jésuites conseillaient à leurs pénitentes, en guise de satisfaction, de lire le gros et fastidieux ouvrage de Raconis (2).

Vaine réclame de ses amis.

Mais ces rires des jansénistes cachaient, au fond, leur colère. Car l'ouvrage de Raconis les avait blessés au vif par ses attaques contre Saint-Cyran et tous ses disciples et par ses accusations outrées contre le livre *De la fréquente communion*. Aussi leurs principes sur la grandeur des évêques qu'Arnauld avait opposés à Habert, devaient-ils céder dans l'intérêt supérieur de la « vérité ». Ils opposèrent à l'évêque de Lavaur une réponse qui ne tendait qu'à humilier leur adversaire (3). Les réfutations de

Réponse des jansénistes.

(1) Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 290.

(2) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. LXXVI.

(3) Elle portait comme titre : *Response au livre de M. l'évesque de Lavaur intitulé : Examen et jugement du livre De la fréquente communion. Première et seconde partie contenant la justification de tous les passages des saincts Pères allégués dans le livre de la fréquente communion qui ont esté accusez de faux par M. l'évesque de Lavaur. Paris, 1644.* In-4. — Nous n'avons pas vu cet ouvrage. Les indications que nous donnons à son sujet, ont été recueillies principalement dans les *Œuvres d'Arnauld, l. c.*, et dans Huylenbroucq, *Imago*, t. I, p. 334. — On n'est pas d'accord pour déterminer l'auteur de cet ouvrage. Quesnel l'attribue à Arnauld. Dans les *Œuvres d'Arnauld, l. c.*, cette opinion est combattue par des arguments internes, en réalité assez faibles. L'ouvrage

toutes ses objections y sont noyées dans des attaques personnelles. Le « vaniteux évêque de Lavaur » y est opposé « aux graves évêques » approbateurs du livre d'Arnauld. Il y est représenté comme un « ignorant », un personnage « insignifiant » et un « instrument aveugle » dans les mains des jésuites.

Défense de Raconis.

Raconis, on le conçoit, se sentit grièvement atteint par cette riposte mordante. Il répliqua à ses ennemis par une *Brève anatomie* de leur réponse (1). Mais il y dissimulait mal l'embarras dans lequel la contre-attaque janséniste l'avait mis. Car si d'une part, il y maintenait toutes les accusations qu'il avait portées antérieurement contre la doctrine d'Arnauld (2) et s'il se consolait apparemment de la « faiblesse » des justifications jansénistes, d'autre part il visait surtout à atténuer le désaccord dans lequel il s'était mis avec les évêques approbateurs du livre *De la fréquente communion*. Cette préoccupation l'emportait tellement qu'elle poussa l'auteur à des tergiversations. Il n'osa plus se mesurer avec ses adversaires sur le terrain de la tradition.

Nouvelle réponse des jansénistes.

Les partisans d'Arnauld ne pouvaient manquer d'enregistrer cette victoire ; ils publièrent une *Réplique à l'anatomie* (3). Raconis y est de nouveau rudement traité et toutes ses « bévues » sont relevées d'importance. Il y est souvent tourné en ridicule. Ses « fanfaronnades » et ses « expressions triviales » sont mises en vedette avec beaucoup d'esprit.

Difficultés de Raconis avec les évêques.

Entretemps Raconis avait des difficultés avec ses collègues à l'assemblée du clergé de 1645-1646 (4). Il y fut accusé par

y est attribué à De la Barbe, approbateur du livre *De la fréquente communion*, ancien oratorien et chanoine de Notre-Dame. Cf. aussi BATTEREL, *Mémoires*, t. II, pp. 156-157.

(1) *Brève anatomie du libelle anonyme intitulé : Response au livre de monsieur l'évesque de Lavaur, etc. par messire Charles François d'Abra de Raconis, D. en th., conseiller du roy en ses conseils, prédicateur ordinaire de la reyne, évesque de Lavaur. Paris, chez Mathurin et Jean Henault, 1645.* In-4. Cet ouvrage était dédié à Henri de Bourbon.

(2) L'auteur y groupe cette fois ces accusations sous dix rubriques, dont les premières n'ont aucun rapport avec la doctrine. Il y énumère les « calomnies » qu'Arnauld répand sur la compagnie de Jésus en général et sur le P. de Sesmaisons en particulier.

(3) En voici le titre complet : *Réplique à l'anatomie de M. l'évesque de Lavaur, où l'on ne justifie pas seulement M. Arnauld dans le rapport des autorités des SS. Pères, mais où l'on explique aussi tous les points de doctrine et de théologie qui regardent ces autorités et où l'on découvre plusieurs faussetez et erreurs des livres de M. l'évesque de Lavaur. Paris, 1646.* In-4.

(4) Cf. *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. III, P. I, pp. 412-414 ; P. II, pp. 40-41. Paris, 1769.

l'évêque de Grasse et de Vence, Ant. Godeau, d'avoir écrit une lettre au pape dans laquelle il avait imputé à « des évêques » de favoriser l'hérésie et le schisme en protégeant la doctrine d'Arnauld. Les prélats considérèrent cette délation comme « très injurieuse à tous les évêques ». Ils mirent Raconis en demeure de répondre du contenu de sa lettre ; mais celui-ci n'eut pas le courage, semble-t-il, de prendre en public la responsabilité de son acte et finit par le désavouer. Dès ce moment, il se retira définitivement de la lutte (1).

Il se retire de la lutte.

Ses amis voulurent l'y ramener et exaltèrent ses mérites. Henri de Bourbon (2) et Vincent de Paul (3) recommandèrent hautement ses ouvrages pour juger de la doctrine d'Arnauld. Mais ce fut peine perdue : Raconis s'obstina dans sa retraite et mourut (4) quelques mois après, en 1646.

Place qui revient à Raconis dans la controverse.

Comme Habert, Raconis abandonna donc le champ de bataille en laissant, aux yeux du public, la victoire à ses adversaires. On doit le reconnaître, dans sa lutte contre le livre *De la fréquente communion*, il s'était fait valoir plus par le prestige de sa dignité épiscopale que par le mérite de ses œuvres. Celles-ci marquaient déjà manifestement le relâchement de la lutte contre la doctrine d'Arnauld ; malgré leurs efforts, ses ennemis ne parvinrent plus à trouver des arguments nouveaux pour capter l'attention du public. Raconis n'avait pas saisi les principes dirigeants du mouvement janséniste et il s'était arrêté à soulever des objections secondaires ou à répéter, sans plus, les observations de Petau. Ses fanfaronnades lui avaient attiré des critiques mordantes de la part de ses ennemis. Cependant, d'un autre côté, il avait fait la découverte de l'endroit le plus vulnérable du livre d'Arnauld ; le premier, il avait dénoncé la proposition « des deux chefs qui n'en font qu'un » et avait ainsi provoqué le débat

(1) Pour s'excuser, Raconis publia une *Déclaration de monsieur l'évesque de Lavaur touchant une lettre supposée par lui escrite à N. S. Père le pape, et présentée à messeigneurs de l'assemblée du clergé de France. Avec la véritable lettre qu'il luy a envoyée et la réponse très favorable et très avantageuse qu'il a pleu à sa saincteté de luy envoyer. A Paris, chez Louis Boullenger, 1646.* In-4. — Nous verrons plus loin que la cour romaine répondit plutôt froidement à la lettre de Raconis.

(2) Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. LXXIV.

(3) Cf. RAPIN, *Mémoires*, t. I, pp. 115-116.

(4) « De dépit », ajoutent les jansénistes. Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. LXXVIII.

sur l'origine de la primauté romaine. Cette trouvaille lui avait valu les félicitations de ses amis et la rancune de ses ennemis (1).

IV

La compagnie de Jésus et la diffusion du jansénisme en province.

Aux ennemis de la capitale s'étaient ajoutés bientôt ceux de la province. Dès la fin de 1643, la doctrine de Port-Royal sur la grâce comme sur la fréquentation des sacrements avait commencé à s'infiltrer dans différents diocèses. Les évêques approbateurs du livre *De la fréquente communion* n'avaient pas été seuls à recommander les théories d'Arnauld. D'autres encore les avaient préconisées à leur clergé et avaient ainsi travaillé à la diffusion du jansénisme moral et ascétique. Or, partout où les idées de Port-Royal avaient pénétré, elles avaient trouvé des adversaires décidés dans les pères de la compagnie de Jésus. L'opposition de ceux-ci avait souvent provoqué des contestations très vives et donné lieu, dans quelques villes, à des conflits regrettables. La mésintelligence dans laquelle ils vivaient en général avec le clergé séculier, avait favorisé, malgré eux, la diffusion des idées de Port-Royal. Quelques évêques en effet, consultant surtout leurs sentiments d'aversion à l'égard de la compagnie, avaient autorisé et même protégé la prédication des doctrines du jansénisme moral dans les paroisses de leur diocèse.

Il serait intéressant d'étudier la marche du jansénisme doctrinal et moral dans les différentes parties de la France et d'en noter les premières manifestations dans les sermons, dans les catéchismes, dans les lettres pastorales et dans les synodes diocésains. Mais le but de cette étude nous empêche de nous livrer à ces recherches ; nous devons nous borner à suivre les polémiques écrites que le jansénisme a suscitées en province pendant cette courte période qui va de 1643 jusque vers 1647.

J. Labadie.

Ce fut la ville d'Amiens qui devint le premier théâtre des

(1) Il n'est pas douteux que les jansénistes aient gardé rancune à Raconis parce qu'il avait été le premier à dénoncer la proposition « des deux chefs qui n'en font qu'un » et aussi parce qu'il avait attribué à Saint-Cyran la composition de la plus grande partie du livre *De la fréquente communion*. « Le principal auteur de cet ouvrage, dit-il dans son *Examen*, P. I, p. 17, n'est pas celuy dont le nom paroist au frontispice du livre, mais un autre plus légitime, quoyqu'il ne se nomme point et qu'en effet il ne vive plus que par ses ouvrages. » Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 289-290 ; *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, pp. LXXV-LXXVIII.

luttes jansénistes en province (1). Elles y furent provoquées par les prédications d'un certain Jean Labadie, « un fanatique et un illuminé » que les jansénistes ont désavoué après avoir constaté ses excès (2). Dès l'âge de quatorze ans, il était entré dans la compagnie de Jésus. Mais après quelques années, son imagination maladive l'avait fait déraisonner. Il s'était imaginé qu'il était un nouveau messie auquel la providence avait réservé le rôle d'établir le règne de l'Esprit et de réformer l'Église. Hanté par cette idée extravagante, il avait quitté la compagnie de Jésus. Par ses adroites insinuations, il était parvenu à entraîner avec lui un de ses confrères, André Dabillon (3). Excentrique lui aussi, Dabillon avait cependant une volonté plus ferme que son compagnon et surtout des convictions religieuses plus profondes. Après quelques diversions, ces deux ex-jésuites s'étaient arrêtés dans le parti de Port-Royal. Ils y étaient bientôt devenus des personnages considérables, grâce à la facilité de parole qu'ils montraient dans leurs discours et à la fougue qu'ils mettaient à prêcher la doctrine du renouvellement intérieur. Comme plusieurs prêtres réformateurs de cette époque, ils s'étaient faits des prédicateurs missionnaires et allaient, partout où ils étaient demandés, porter la parole de l'Évangile et convertir les cœurs à la pénitence.

A Dabillon.

C'est en cette qualité de prédicateurs missionnaires que François le Fèvre de Caumartin, évêque d'Amiens (1587-1652), avait envoyé Labadie et Dabillon dans son diocèse pour y prêcher des missions. Il s'y était décidé sur les recommandations de certains partisans de Port-Royal avec lesquels il s'était allié tant pour satisfaire son zèle religieux que pour trouver des défenseurs de ses droits contre les chanoines de sa cathédrale et contre les religieux.

Ils sont envoyés dans le diocèse d'Amiens.

(1) Les *Annales de la société des soi-disans jésuites*, t. III, pp. 988-1004. Paris, 1767, contiennent plusieurs documents officiels relatifs aux troubles jansénistes suscités à Amiens.

(2) Jean Labadie naquit à Bourg, en Guyenne, le 13 février 1610. Il changea souvent de religion et de pays et mourut à Altona, dans le Holstein, en 1674. Les historiens jansénistes parlent longuement de lui pour démontrer que son abjuration et sa vie scandaleuse ne furent pas une conséquence de son jansénisme. Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 292, 486 svv. ; CLÉMENCET, *Hist. gén. du jans.*, t. II, pp. 509 svv. — Voir aussi RAPIN, *Mémoires*, t. I, pp. 51 svv., 539 svv.

(3) Celui-ci devint plus tard chanoine d'Amiens, puis curé de Magné, dans l'île de Ré, où il mourut vers 1674.

Ils sont accusés de prêcher le jansénisme.

Le jansénisme de ces prédicateurs et peut-être aussi leur qualité d'anciens jésuites provoquèrent contre leurs sermons une forte opposition de la part des jésuites d'Amiens. Ceux-ci organisèrent immédiatement des contre-manifestations dans leur église et le P. Le Juge, d'accord en cela avec le P. Feuquières, réfuta en pleine chaire les sermons de Labadie et de Dabillon. Il les accusa d'avoir enseigné « que l'attrition ne suffit pas pour la confession, que la grâce suffisante est un pur amusement et une véritable illusion, qu'il n'y a point d'autre grâce que l'efficace, que Notre-Seigneur n'est pas mort pour tous et qu'il n'est pas souvent en notre pouvoir de résister à la grâce » (1). Les ripostes du P. Le Juge, assaisonnées d'apostrophes blessantes pour ses adversaires (2), fomentèrent des troubles dans la ville.

Intervention de l'évêque.

Le vicaire-général d'Amiens avertit immédiatement son évêque, qui était à Paris, des tumultes que les jésuites suscitaient et il lui demanda de venir mettre ces agresseurs à la raison. Caumartin se rendit sans tarder à Amiens et, dès son arrivée, il donna ordre aux PP. Feuquières et Le Juge de se présenter devant lui. Ce dernier s'y refusa ; quant au P. Feuquières, il ne donna à l'évêque aucune satisfaction ; il nia que le P. Le Juge eût voulu faire passer les prédicateurs de l'évêque pour hérétiques et apostats et il refusa d'obliger son confrère à faire une rétractation (3).

Il se plaint à la cour.

Les jésuites d'Amiens prévoyaient que l'évêque allait user de son pouvoir contre eux. Pour prévenir ses mesures, ils recoururent au conseil des finances et lui communiquèrent un écrit contenant quatorze propositions erronées dont ils accusaient Labadie et Dabillon (4). Ce procédé mit Caumartin dans

(1) Rapin, *o. c.*, t. I, p. 52.

(2) Hermant, *o. c.*, t. I, p. 293.

(3) D'après le *Récits véritable du procédé tenu par M. l'évêque d'Amiens...* analysé dans Hermant, *o. c.*, t. I, p. 295.

(4) D'après Hermant, *l. c.*, cet écrit était intitulé : *Doctrines prêchées dans les églises d'Amiens par les sieurs Labadie et Dabillon durant le carême. M. l'évêque d'Amiens veut interdire les jésuites de ce qu'ils n'adhèrent pas à cette doctrine.* — Voici ces quatorze propositions : « 1) L'attrition rend l'homme plus pécheur quand, en la pénitence, elle n'est pas accompagnée de vraie contrition. 2) Toute action faite en péché mortel est péché, même l'acte de foi. 3) Il n'y a qu'une pénitence non plus qu'un baptême ; la confession même est nulle si après on retourne au même péché. 3) Dieu appelle les hommes en deux façons, les uns par justice aux supplices éternels, les autres par la miséricorde à sa gloire. 5) Une marque assurée de la prédestination est de

l'embarras : de juge il devint accusé. Dans une lettre, datée du 15 mars 1644, l'évêque se plaignait amèrement à Mazarin des accusations d'erreur dont ses prédicateurs étaient l'objet. Il assurait au ministre que « ceulx qui sont accusés ont des sentimens tout contraires » (1). Et dans le but de lever les soupçons que ses propres diocésains avaient conçus sur l'orthodoxie de Labadie et de Dabillon, il leur fit repousser en public les quatorze propositions qui leur étaient attribuées (2).

Enquête officielle.

Cette déclaration n'apaisa pas cependant les esprits à Amiens, pas plus qu'elle n'arrêta les moyens que la cour avait pris pour faire cesser les troubles. Des bruits bizarres et absurdes circulaient à Paris et la cour les prit au sérieux. On parlait « de séditions et de meurtres ; que l'on y prêchait publiquement l'hérésie ; qu'un homme s'était pendu par désespoir après avoir ouï prêcher de la pénitence ; que l'on enseignait la nécessité des pénitences publiques, même dans les rues, que l'on avait jeté quantité de chapelets dans la rivière » (3). Le duc de Chaulnes, lieutenant d'Amiens, fut chargé de faire une enquête. Son instruction détruisit en partie les accusations portées contre les prédicateurs de l'évêque. Ainsi celui qu'on disait s'être pendu par désespoir alla déposer que les conseils de Labadie l'avaient au contraire détourné de cette résolution criminelle ; le gardien des capucins fut convaincu d'avoir composé de fausses lettres ; le chapitre qui avait résolu de déposer contre Labadie et Dabillon uniquement pour se venger de l'évêque, fut trahi par neuf chanoines.

Nouvelles plaintes de l'évêque à Mazarin.

Malgré la tournure favorable que prit l'information au sujet de ses prédicateurs, Caumartin se plaignit à Mazarin de ce que, dans son enquête, le duc de Chaulnes ne s'était adressé qu'à des « personnes ennemies de la hiérarchie », c'est-à-dire aux jésuites, aux capucins et à des « chanoines oultrés de la perte de leur pro-

s'abstenir de la communion. 6) Il ne faut prier que Dieu seul ; c'est badinerie de dire le chapelet. 7) Les indulgences sont choses de néant. 8) Il ne faut s'amuser aux images. 9) Nous n'avons autre liberté que les bienheureux et damnés. 10) On ne peut retourner du péché à la grâce plus de quatre fois. 11) Je pèche mortellement si je prends un office ou bénéfice sans voir clairement et sensiblement que Dieu le veut. 12) On ne doit permettre aux filles de faire vœu en religion, avant l'âge de quarante-deux ans. 13) Un chacun doit lire la bible. 14) Depuis cent ans les prédicateurs ont célé la vérité ». Cf. *Annales de la société des soi-disants jésuites*, t. III, p. 997.

(1) Arch. du min. d. É., Rome, 83, f. 201.

(2) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 296.

(3) *Ibid.*

cès » (1). Mazarin ne montra guère d'empressement à admettre ces plaintes. Il adressa à l'évêque une lettre polie dans laquelle il lui disait entre autres :

Réponse de Mazarin.

« Je vous supplie de trouver bon que je vous die qu'en une conjoncture si jalouse qu'est celluy en matière de disputes de religion, vous ne devez pas seulement estre net en effet, comme je ne fais point de doute que vous ne le soyez, de tout ce qui peut attirer ou eschauffer l'aigreur des esprits et la division des sentimens, mais que vous devez encore tellement règler votre conduite de ce costé-là que vous ne laissez pas seulement lieu aux apparences qui en pourroient faire soubçonner quelque chose à votre préjudice et contre la vérité » (2).

Labadie quitte Amiens.

Les avertissements réitérés de Mazarin à Caumartin eurent pour résultat l'éloignement de Labadie du diocèse d'Amiens. Dabillon au contraire y resta ; il y fut même nommé, peu après, chanoine de la cathédrale.

Pamphlet d'un capucin.

Mais le feu de la discorde ne s'éteignit pas de si tôt. Les réguliers qui en voulaient depuis longtemps à Caumartin, continuèrent la lutte même après l'éloignement de Labadie. Un capucin, le P. Ambroise, publia contre l'évêque un pamphlet anonyme (3). Le P. Feuquières fut par erreur soupçonné d'en être l'auteur et la prise de corps fut décrétée contre lui. Les jésuites considérant l'official comme « juge incompétent » informèrent la cour de cette mesure « injuste » et obtinrent un arrêt du conseil des finances, daté du 27 octobre 1644 ; celui-ci défendait à l'évêque d'empêcher les jésuites de remplir leurs fonctions à l'intérieur de leur maison et enjoignait aux deux partis de soumettre leur différend à la cour de Rome. Immédiatement les jésuites écrivirent au pape pour lui exposer le conflit (4). En réponse à cette lettre, il fut donné un bref qui nommait les

(1) Arch. du min. A. É., Rome 83, f. 213.

(2) Bibliothèque mazarine, ms. 2214, f. 169.

(3) Intitulé, d'après Rapin, *Mémoires*, p. 54, *Le récit de ce qui s'est passé à Amiens sur le sujet des nouvelles doctrines*. Rapin estime « qu'il paroissoit en cet ouvrage trop d'emportement. »

(4) Ils justifiaient ce recours à Rome, *omisso medio*, dans une *Lettre écrite par un père jésuite à un grand prélat sur le sujet de la procédure faite par les officiers de M. l'évêque d'Amiens contre les pères jésuites de la même ville*. Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 298.

évêques de Senlis, de Lavaur etde Meaux pour juger des appellations des jésuites.

Intervention de l'Assemblée du clergé.

Caumartin se voyait ainsi de plus en plus forcé de se défendre et de paraître en accusé. Il porta une plainte devant l'assemblée du clergé, qui se tenait en ce moment à Paris. Pendant plusieurs séances, son différend avec les jésuites fut porté à l'examen des prélats (1). Ceux-ci embrassèrent la cause de leur confrère ; ils protestèrent contre l'arrêt que le conseil des finances avait porté en matière purement ecclésiastique ; ils désapprouvèrent le bref de Rome, obtenu par les jésuites, *omisso medio* ; enfin ils insistèrent auprès de Mazarin pour obtenir un arrêt du conseil « par lequel le roi remettroit les parties en tel état qu'elles étoient avant l'arrêt du conseil du 27 octobre sans que ledit arrêt puisse tirer à conséquence, ni préjudicier aux dites parties ». Pour vider le différend, Mazarin ne fit aucune difficulté pour promettre cet arrêt. L'évêque d'Amiens se vengea encore des jésuites en publiant un recueil de pièces « officielles » qui tendaient à montrer « leur mauvaise foi ». Il y voyait une satisfaction donnée à son amour-propre et une réparation des « injures » que des jésuites avaient faites à son honneur. L'incident ne s'assouvit que lentement et longtemps encore les jésuites du collège d'Amiens et l'évêque se considérèrent mutuellement comme des ennemis.

Faibles chocs dans d'autres diocèses.

Ces escarmouches entre Caumartin et ses prédicateurs d'une part et les jésuites d'Amiens d'autre part constituent un fait unique dans l'histoire du jansénisme en province pendant cette première période que nous examinons dans notre travail. D'autres diocèses encore, surtout ceux de Bazas (2) et de Toulouse (3), furent inquiétés par des protestations qui s'élevèrent de la part des jésuites contre les infiltrations jansénistes. Mais les chocs d'idées n'y furent pas si violents ni si longs qu'à Amiens. Le peuple n'y fut point troublé par des manifestations bruyantes et ne fut point travaillé par des écrits polémiques. Les conflits se déroulèrent le plus souvent dans les bureaux des évêchés ou les parloirs des collèges des jésuites.

(1) Cf. *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. III, pp. 296-301 ; RAFM, t. VII, c. 840-841.

(2) Cf. la lettre de l'évêque de Bazas à Mazarin, en date du 16 janvier 1645, dans Arch. du min. A. É., Rome, 89, f. 56-58, et celle de l'évêque d'Aire, du 15 janvier de la même année, *ibid.*, f. 54. — Voir de même la *Collection des procès-verbaux*, t. III, pp. 264-266.

(3) Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 612-613, 618-619.

* * *

Instabilité des objections contre Arnauld.

On voit quelle extension avait prise le débat sur le livre *De la fréquente communion*. Aux jésuites de Paris qui avaient commencé l'opposition contre cet ouvrage, s'étaient ajoutés plusieurs théologiens et des personnes du monde pour combattre la doctrine d'Arnauld. Qu'avaient-ils donc vu de si dangereux dans les théories religieuses de Port-Royal pour s'élever contre elles avec tant d'énergie ? Ils leur avaient principalement reproché d'éloigner les chrétiens de la communion, de vouloir rétablir l'ancienne pénitence publique pour tous les péchés graves, de proclamer celle-ci d'institution divine et immuable, d'exiger dans le sacrement de pénitence une contrition parfaite et de dénier à l'absolution du prêtre la vertu de remettre la coulpe du péché. Mais, contrairement à ce que nous avons vu dans les controverses sur l'*Augustinus*, ces accusations n'étaient pas toujours formulées d'une manière uniforme ni appuyées des mêmes preuves. Elles semblaient reposer sur une impression générale qu'on avait recueillie de l'ouvrage d'Arnauld plutôt que sur des arguments rigoureux. On disait avoir affaire à des gens mystérieux qui nourrissaient des intentions secrètes et qui complotaient, à l'ombre, la ruine de la religion.

Moyens employés pour le convaincre d'erreur.

Cette difficulté de présenter des arguments clairs et péremptoires avait mis les ennemis d'Arnauld dans l'embarras. Ils avaient dû recourir à toutes sortes d'armes. Ils avaient lancé des appels réitérés au pouvoir civil ; ils avaient cherché à détacher d'Arnauld les évêques approbateurs ; d'aucuns s'étaient efforcés de gagner le fougueux polémiste par la douceur ; Petau avait modifié ses idées sur l'ancienne discipline pénitentielle et avait pu ainsi enlever plus facilement à son adversaire le fondement historique de sa doctrine ; Séguin avait pris comme base d'interprétation les « maximes » dont Saint-Cyran avait été accusé en 1638 ; de même, lui et le P. Petau, ils avaient voulu ramener la doctrine d'Arnauld à celle du protestant de la Milletière, tandis que le P. Pinthereau avait invoqué contre le livre *De la fréquente communion* les théories de Marc-Antoine de Dominis ; Renard avait surfait l'autorité d'Ant. de Molina ; enfin on avait répandu, dans des brochures anonymes, des bruits fantaisistes et sinistres sur les partisans de Port-Royal.

Moyens de défense d'Arnauld.

Combattu par des adversaires nombreux, intimidé par l'intervention de la cour, Arnauld s'était tenu sur la défensive. A plu-

sieurs reprises il avait revendiqué pour lui les sentiments orthodoxes de l'Église, la doctrine des Pères, celle du concile de Trente et celle des grands réformateurs de son époque. Il avait repoussé les accusations qu'on avait portées contre lui, et avait limité sa doctrine sur le délai de l'absolution aux relaps et aux consuétudinaires. Il s'était élevé contre la doctrine de la Milletière dès qu'elle avait été connue, et avait nettement séparé sa cause de celle de ce protestant. Il s'était accroché fortement à ses approbateurs, les évêques, auxquels il avait promis une soumission complète. Enfin il avait rejeté avec indignation la plupart des « maximes de Saint-Cyran » et protesté contre « l'injustice » de ses ennemis qui lui avaient attribué des intentions secrètes. Comme on l'a vu et comme on le verra d'ailleurs encore dans le chapitre suivant, il avait revendiqué pour son maître les doctrines de l'Église catholique.

CHAPITRE V

LA RÉVISION OFFICIEUSE DU PROCÈS DE SAINT-CYRAN

La *Theologie familière* de Saint-Cyran.

Avant d'exposer les péripéties du débat qui s'est engagé sur l'orthodoxie de l'abbé de Saint-Cyran, nous devons rappeler un léger incident qui se place au commencement de 1643. Il fut provoqué par la publication d'un catéchisme, intitulé *Théologie familière* (1), que Saint-Cyran avait composé autrefois pour le fils de l'avocat général, Jérôme Bignon. Ce petit livre expose dans un ordre historique et logique les principales questions de la doctrine catholique. Il parle d'abord de Dieu et ensuite de son œuvre : de la création en général et de la création de l'homme en particulier. Puis il traite successivement de la chute de l'humanité, de la rédemption du monde, de l'incarnation de Jésus-Christ, de l'institution divine de l'Église. Suivent des commentaires sur chaque article du symbole des apôtres, objet de notre foi, des leçons sur l'espérance et la charité, des explications au sujet des commandements de Dieu et de l'Église, un petit traité de la grâce. Enfin il y est question des sacrements, moyens de sanctification institués par le Christ et dont l'usage a été commis par lui à son Église.

Son contenu.

Tendances de sa doctrine.

La doctrine contenue dans la *Théologie familière* reflète les théories sévères de Saint-Cyran sur la pratique de la pénitence

(1) Nous en avons consulté l'édition de 1649 dans laquelle elle se trouve réunie, dans un recueil, à d'autres petits ouvrages de Saint-Cyran. Ce recueil porte le titre suivant : *Théologie familière et autres petits ouvrages de M. l'abbé de Saint-Cyran, 8e édition. A Paris, 1649.* In-12. — Au sujet de la *Théologie familière* voir surtout HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 185-188 ; CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, p. 324 ; LAFERRIÈRE, *Étude sur Jean Duvergier de Hauranne abbé de Saint-Cyran*, pp. 199 202. Louvain, 1912. — Ce recueil contient un petit écrit, intitulé *Explication des cérémonies de la messe*, qui, tout en réflétant les idées exagérées de Saint-Cyran sur la corruption totale de la nature déchue, est certainement un des plus beaux ouvrages de cet abbé. Il y est montré que « la suitte des actions et des cérémonies qui se font à la messe, ne signifient pas seulement les souffrances de Jésus-Christ et les actions de sa vie humaine sur la terre ; mais aussi tout ce que Dieu a fait pour le salut des hommes depuis le commencement du monde et ce qu'il fera jusqu'au jour du jugement pour ce mesme sujet ». L'application de cette conception fondamentale aux différentes cérémonies de la messe donne à l'auteur des pensées élevées et quelquefois véritablement sublimes.

et de l'eucharistie, ses conceptions d'un augustinisme exagéré sur la grâce, ses idées sur l'importance de la confirmation et sur la constitution de l'Église, enfin ses vues, adoptées par le clergé séculier, sur la confession annuelle et sur la communion pascale. On y rencontre aussi quelques affirmations obscures qui peuvent être interprétées dans un sens hétérodoxe.

Accusations portées contre lui.

Ces expressions équivoques n'échappèrent point à la vigilance des ennemis de Saint-Cyran. Depuis longtemps ils suivaient d'un œil inquiet la propagande de cet abbé et les succès qu'il obtenait. Ils soupçonnaient la tendance hétérodoxe de sa doctrine et ne tardèrent pas à retrouver, sous le couvert des expressions ambiguës, certaines erreurs doctrinales conformes aux « maximes » tirées de l'information de sa doctrine.

Nouvelle édition.

Les disciples de Saint-Cyran furent bientôt avertis de cet examen dont la *Théologie familière* était l'objet. Alarmés, ils en appelèrent à « l'indiscrétion », aux « falsifications », et ils se hâtèrent d'en donner une nouvelle édition expurgée. Ils y trahissaient leur souci de ne laisser subsister aucun doute au sujet de l'orthodoxie de leur maître. Ils adoucissaient surtout sa doctrine relative à l'efficacité de l'absolution sacramentelle. Ils déclaraient que le prêtre tient son pouvoir de remettre les péchés non seulement de l'Église mais encore de Dieu. Ils affirmaient aussi que « Jésus-Christ a donné à son Église la puissance de remettre les péchés des hommes ».

L'enjeu de ces manigances était de la plus haute importance, les partisans de Saint-Cyran n'en doutaient pas. En effet, la mort de Richelieu, survenue à la fin de 1642, leur avait apporté l'espoir de la libération de leur maître. Des démarches avaient déjà été faites dans ce but, et elles étaient sur le point d'aboutir. Le moindre argument qui pût jeter la doute sur l'orthodoxie du directeur de Port-Royal, effrayait la cour et allait amener la ruine du beau projet dont le parti attendait la réalisation.

Elle est interdite dans le diocèse de Paris.

Mais se préoccupant trop du but politique, les disciples de Saint-Cyran oublient, un moment, de s'assurer la bienveillance de l'autorité diocésaine. Cette inattention leur devient fatale. En effet, malgré les adoucissements apportés à la *Théologie familière*, l'archevêque de Paris en interdit l'usage. Par son mandement du 27 janvier 1643, il porte la défense « d'enseigner, publier ou retenir » ce petit ouvrage sans sa permission explicite. Cette défense est motivée par le fait que « ce livret contient diverses

propositions en forme de réponses qui peuvent induire les esprits à erreur ».

Cette décision de l'archevêque surprend vivement les amis de Saint-Cyran De suite ils s'en vont trouver le prélat pour plaider devant lui certaines circonstances atténuantes. Ils invoquent les approbations dont plusieurs docteurs ont muni la *Théologie familière*. Ils insistent sur le fait que celle-ci ne porte pas le nom de catéchisme ; or, comme l'archevêque ne veut au fond qu'interdire les catéchismes, autres que le sien, qui sont en usage dans son diocèse, elle ne tombe pas de ce chef sous sa défense. D'ailleurs l'auteur du livre, dont on espère la délivrance prochaine, lui donnera en personne toutes les explications qu'il peut désirer. Le prélat conciliant ne résiste pas à ces habiles réclamations. Il se contente de la promesse d'entendre Saint-Cyran et retire formellement de son mandement la clause qui s'y rapporte à la *Théologie familière*. Ainsi-ce petit ouvrage ne fut condamné dans le diocèse de Paris qu'au même titre que tous les catéchismes étrangers (1).

Libération de Saint-Cyran.

Saint-Cyran sortit de prison le 6 février 1643. Sa détention l'avait rendu plus considérable et il fut exalté par les siens comme un martyr. Il assista bientôt au triomphe de ses idées religieuses en voyant les succès qu'obtenait le livre *De la fréquente communion*. Mais sa joie fut de courte durée. Les privations qu'il avait subies en prison, avaient affaibli sa santé.

Sa mort.

Il mourut d'une attaque d'apoplexie, le 11 octoble 1643, âgé de soixante-deux ans.

Il est un objet de contradiction.

A peine le directeur de Port-Royal fut-il mort, qu'il devint un objet de contradiction. Ses disciples le vénéraient comme un saint et ne négligeaient rien pour honorer sa mémoire (2). Ses ennemis au contraire le considéraient comme ayant été un « homme dangereux à l'Église et à la religion » et cherchaient à ruiner son crédit. Les accusations, portées autrefois contre lui, furent rendues publiques et se dressèrent contre ses disciples comme la plus grave objection contre leur propre théorie.

Occasion de ce débat.

Pour les ennemis de Port-Royal, il n'avait jamais existé de

(1) La *Théologie familière* a été condamnée par un décret du Saint-Office, daté du 23 avril 1654. Cf. D'Argentré, *Collectio*, t. III, P. II, p. 246 ; Reusch, *Der Index*, t. III, p. 462.

(2) Cf. Rapin, *Histoire du jansénisme*, p. 507 ; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, pp. 211-212.

doute sur le véritable auteur de la tragédie janséniste. Depuis longtemps, même avant les polémiques, ils avaient considéré l'abbé de Saint-Cyran comme l'*homo inimicus* de l'Évangile, qui avait semé secrètement le mauvais grain dans les champs du Seigneur et qui s'était retiré, après avoir accompli à l'ombre son œuvre néfaste. Dès le début des hostilités, son nom avait été mêlé aux controverses. Arnauld avait pris la défense de ses théories dans le livre *De la fréquente communion*. Cette promulgation de la doctrine du renouvellement intérieur, avait allumé la lutte. Les ennemis de Port-Royal prétendaient la connaître, cette doctrine du renouvellement intérieur et disposaient contre elle d'armes terribles : le mémoire de Séb. Zamet et les « maximes » tirées de l'information de cette doctrine, faite en 1638. Pour détourner le public des dangers que présentait, selon eux, le livre d'Arnauld, ils avaient bientôt eu recours à ces documents et les avaient publiés. Dès ce moment, les disciples de Saint-Cyran s'étaient cru obligés de justifier la mémoire de leur maître. La révision officieuse du procès commença.

Histoire du procès de Saint-Cyran.

Qu'est-ce qui avait amené cette information de la doctrine de Saint-Cyran ? Sur quoi avait-elle porté ? Quel en avait été le résultat ? Afin que le lecteur puisse facilement suivre l'exposé de la révision du procès de Saint-Cyran devant l'opinion publique, nous croyons nécessaire de donner préalablement une réponse sommaire à ces quelques questions, sauf même à rappeler brièvement l'un ou l'autre point déjà exposés.

Ses publications compromettantes.

Deux publications avaient particulièrement contribué à faire la fortune de Saint-Cyran : la défense qu'il avait prise du *Chapelet secret* (1), et les œuvres qu'il avait publiées sous le nom de *Petrus Aurélius* (2). La première lui avait grandement facilité la conquête des religieuses de Port-Royal ; par les secondes, il s'était rendu considérable aux yeux du haut-clergé de France. D'autre part cependant, elles l'avaient aussi exposé à de graves dangers. Dans sa défense du *Chapelet secret*, il avait dû s'élever contre la décision de la Sorbonne qui avait censuré ce billet mystique ; tandis que dans les œuvres de *Petrus Aurélius* il s'était attiré la colère des jésuites dont il avait âprement combattu les revendications et les attaques contre les séculiers. Mais tout s'était encore passé assez heureusement et, malgré

(1) Cf. plus haut, pp. 23-24.
(2) Cf. *ibid.*, pp. 69-70.

l'ardeur de ses ennemis, on ne voit pas qu'il se soitattiré un reproche particulier qui n'eût pu être adressé aux autres polémistes qui avaient soutenu avec lui les mêmes causes.

Soupçons contre sa doctrine religieuse.

C'était sa doctrine en matière de spiritualité qui avait provoqué les premiers soupçons et les premières accusations. Devenu seul directeur de Port-Royal, vers 1633, Saint-Cyran s'était mis à réformer la vie des religieuses d'après ses théories sur le renouvellement intérieur. Quelquefois, devant certains de ses amis, il s'était ouvert avec assez de liberté sur sa doctrine. C'est ainsi que, malgré ses mesures de prudence, celle-ci avait franchi les murs de Port-Royal. Comme il arrive toujours dans ces cas, on en avait parlé très diversement. Des esprits ombrageux s'étaient emparés de certains de ses propos et en avaient aggravé la portée. Le nouveau directeur n'avait pas tardé à être accusé de troubler les consciences, d'innover dans l'Église, de répandre des maximes pernicieuses, de vouloir rétablir l'ancienne discipline pénitentielle et autres choses semblables.

Attitude de Richelieu.

Richelieu connaissait depuis longtemps l'abbé de Saint-Cyran; il avait souvent essayé de l'enchaîner en lui offrant des postes élevés, mais il s'était toujours heurté à un inflexible refus. Le ministre omnipotent avait été choqué de cette allure indépendante, mais au fond il estimait Saint-Cyran et n'avait accueilli que d'une oreille distraite les propos plus ou moins vagues que l'on colportait contre lui.

Occasion de l'arrestation de Saint-Cyran.

Il avait fallu pour l'émouvoir un petit événement, insignifiant en apparence — la publication, en 1638, du traité *De la sainte virginité* du P. Séguenot — mais qui lui avait paru grave en raison de circonstances particulières. Ce livre soutenait la doctrine contritionniste que Richelieu considérait comme capable de troubler la conscience du roi et d'ébranler son propre crédit. Sur ses ordres formels, la Sorbonne avait immédiatement censuré cette théorie. Or le P. de Condren, général de l'Oratoire, craignant que le traité du P. Séguenot n'eût de fâcheuses conséquences pour tout son ordre, avait assuré à Richelieu que le véritable auteur du contritionnisme comme de toutes les propositions censurées du P. Séguenot n'était autre que le directeur de Port-Royal. A cette accusation du P. de Condren s'étaient ajoutées les plaintes de Vincent de Paul (1). Richelieu n'en

(1) Voir, dans l'annexe I, ce que nous disons des relations de S. Vincent avec Saint-Cyran.

avait pas demandé davantage pour se défaire d'un homme qu'il regardait dès lors comme dangereux. Le 14 mai 1638, Saint-Cyran avait été arrêté et conduit au fort de Vincennes (1).

Information de sa doctrine.

L'emprisonnement de Saint-Cyran avait été suivi d'une information de sa doctrine (2). Séb. Zamet, l'évêque de Langres, s'était levé le premier contre son ancien ami. Il avait envoyé à l'évêque de Malo, vraisemblablement à la demande de Richelieu, un *Mémoire* dans lequel il dénonçait, non sans quelque passion, la pratique préconisée par Saint-Cyran et la conduite de la mère Angélique. Peu après, Mart. de Laubardaumont, chargé de faire l'enquête, avait interrogé plusieurs personnes dont les dépositions avaient été très différentes. Ceux à qui Saint-Cyran avait autrefois parlé, en passant, de sa doctrine et qui, depuis lors, avaient peut-être conçu quelque jalousie contre lui, l'avaient accusé de plusieurs propositions dangereuses, voire même hérétiques. Au contraire, des dépositions des disciples de Saint-Cyran on n'avait pu conclure à rien de bien compromettant. De même, les papiers de Saint-Cyran qui avaient été saisis, n'avaient, au rapport du docteur Lescot, livré aucune preuve contre l'orthodoxie de leur auteur. Enfin le directeur de Port-Royal avait été entendu ; mais de toutes ses explications, dont quelques-unes étaient cependant très embarrassées, on n'avait pu tirer non plus aucun argument contre lui.

De cette information de sa doctrine, il n'était cependant résulté aucun avantage pour lui. Au contraire, il avait continué d'être détenu en prison et ses ennemis, s'emparant des dépositions qui avaient été faites à sa charge et ne s'appuyant que sur celles-ci, l'avaient accusé de plusieurs maximes erronées qu'ils avaient réunies en un « extrait de l'information ». Après sa mort, ce furent précisément cet « extrait » et le « mémoire » de Zamet qui furent utilisés contre Arnauld, mais dont ses fidèles disciples allaient s'efforcer de ruiner l'autorité.

Il est justifié par ses disciples.

Ainsi donc c'est pour venger l'honneur compromis de leur maître et pour justifier leur propre doctrine que les partisans de

(1) Cf. Laferrière, *Étude sur Jean Duvergier de Hauranne*, pp. 159-160.

(2) Les pièces qui avaient servi au procès de Saint-Cyran furent réunies et publiées par le P. Pinthereau, S. J., dans son ouvrage *Le progrez du jansénisme descouvert à monseigneur le chancelier par le sieur de Préville*, pp. 1-111. Avignon, 1655. — Cf. aussi Laferrière, *o. c.*, pp. 173-186. En annexe nous publions le *Mémoire* de Zamet et « l'extrait » de l'information de la doctrine de Saint-Cyran.

Publication d'une *Apologie*.

Saint-Cyran font paraître, en 1644, en réponse à la publication des conclusions de l'information de 1638, une *Apologie pour feu messire Jean de Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran* (1). Dans l'introduction, ils tiennent à avertir le lecteur que cet ouvrage a été composé immédiatement après qu'ils ont eu connaissance du « mémoire » de Zamet et des propositions erronées dont leur directeur se trouvait accusé. Mais, disent-ils, l'appréhension d'ébruiter ces erreurs en les réfutant et de donner ainsi une importance exagérée à des accusations que le temps pouvait faire oublier — et sans doute aussi la crainte d'offenser Richelieu — en ont retardé jusqu'ici la publication ; il n'aurait vraisemblablement jamais été livré au public si les ennemis de Saint-Cyran n'avaient eux-mêmes divulgué leurs accusations pour s'en servir contre le livre d'Arnauld.

Réponse d'Arnauld à l'information de 1638.

Les deux premières parties dont se compose l'*Apologie* sont l'œuvre d'Antoine Arnauld. Elles comportent une « réponse générale » et une « réponse particulière » à l'extrait de l'information sur la doctrine de Saint-Cyran.

Éloge de Saint-Cyran

Dans sa réponse générale, Arnauld débute par un éloge excessif de son maître. Il le compare à plusieurs grands saints qui, de leur vivant, ont été l'objet de contradictions.

« Comme le saint des saints a souffert *d'être appelé séducteur pour la consolation de ses disciples,* dit saint Augustin, *lorsque le monde les appellerait séducteurs,* il a souffert aussi que les plus grands défenseurs de sa vérité et de la foi catholique fussent accusés d'hérésies et d'erreurs contre la foi, non seulement pour consoler des personnes très vertueuses et très catholiques, lorsqu'on les attaquerait par de semblables impostures, mais encore pour apprendre aux fidèles, par l'exemple de ces grands saints, qu'il ne suffit pas d'être accusé pour être coupable et que, lorsque la calomnie sème

(1) Cette *Apologie* comporte deux parties distinctes. La première porte le titre suivant : *Apologie pour feu monsieur l'abbé de Saint-Cyran contre l'extrait d'une information prétendue que l'on fit courir contre luy l'an 1638 et que les jésuites ont fait imprimer depuis quelques mois à la teste d'un libelle diffamatoire intitulé : Sommaire de la théologie de l'abbé de Saint-Cyran et du sieur Arnauld. Divisée en deux parties* (s. l.) 1644. In-4. — L. Prunel, *Sébastien Zamet, sa vie et ses œuvres,* p. 270, n. 2, admet les indications de Dom Clémencet sur l'auteur de cette *Apologie* contre l'information de 1638, et n'en attribue à Arnauld que la première partie. Nous croyons mieux fondée l'opinion de certains historiens qui considèrent Arnauld comme le seul auteur de toute cette apologie. Cf. *Œuvres d'Arnauld,* t. XXIX, p. xix.

de ces médisances vagues et confuses et qui ne sont appuyées d'aucun fondement légitime contre des ecclésiastiques d'une piété exemplaire tel qu'a été feu M. l'abbé de Saint-Cyran, au jugement de ses ennemis mêmes, elle doit plutôt les porter à révérer leur vertu qu'à douter de leur innocence » (1).

Sa sainte vie.

Cette considération qui repose sur une disposition surnaturelle de la providence, n'est pas, aux yeux d'Arnauld, un simple prétexte pour justifier l'attachement et la vénération qu'il ressent pour son maître ; elle repose chez lui sur une expérience personnelle. Comme il le rappelle, il a été témoin des dernières années de Saint-Cyran ; il a vu la sainteté de sa vie, sa perpétuelle sollicitude pour le bien des autres, l'oubli de ses peines, sa charité à l'égard de tous, même de ses ennemis ; il a eu connaissance de l'examen auquel on a soumis ses papiers ; il a coopéré à la justification de sa doctrine par la publication du livre *De la fréquente communion*. Or la providence ne pouvait-elle pas permettre, pour le bien des fidèles, que des calomnies se répandissent contre cet homme remarquablement pieux que fut Saint-Cyran et dont la doctrine portait des fruits si abondants ?

Objet de la reponse d'Arnauld.

Mais comment expliquer, dans cette hypothèse, les accusations qui se sont portées contre lui ? Arnauld se propose de montrer d'abord « par quelques raisons générales, la fausseté visible de l'extrait de cette information prétendue » ; il mettra en lumière les « falsifications » et les « changements » qu'on y a apportés ; enfin il donnera une réfutation détaillée de chaque proposition, telle qu'il l'avait faite « il y a déjà beaucoup d'années » (2).

Fausseté de « l'extrait de l'information ».

Pour montrer la « fausseté » de « l'extrait de l'information », Arnauld commence par établir l'autorité des auteurs qui le font valoir et en particulier celle du P. Séguin qui en a fait un usage étendu dans son ouvrage anonyme. A ses yeux, ces écrivains sont en général des ennemis jaloux, haineux et passionnés, des imposteurs et des calomniateurs. L'histoire du *Chapelet secret* qu'ils attribuent à Saint-Cyran, est, selon l'auteur, une preuve manifeste de ces sentiments de leur cœur (3).

Défauts de l'enquête.

Arnauld fait valoir ensuite douze « raisons générales » qui

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX, pp. 176-177.
(2) *Ibid.*, p. 185.
(3) *Ibid.*, pp. 185-193.

doivent déterminer le lecteur à refuser tout crédit à cet « extrait de l'information ». Elles relèvent les défauts de procédure qui ont accompagné l'enquête. Le plus notable, aux yeux de l'auteur, a consisté à n'entendre que des témoins à charge et à ne pas confronter leurs dépositions avec les témoignages de la partie adverse et surtout avec les déclarations de l'accusé, Saint-Cyran.

Fragilité des conclusions.

A ces raisons générales s'ajoutent des « preuves particulières » (1). Celles-ci s'appuient sur les « changements, retranchements ou additions » qui ont été apportés à cet extrait.

Autre preuve : expérience du passé.

Autre preuve : l'histoire ecclésiastique donne de nombreux exemples « de diverses informations faites contre plusieurs saints sur de grands crimes qu'on leur avait imposés » (2). Ainsi, de même que Saint-Cyran est accusé maintenant, de même S. Athanase, S. Jérôme, S. Martin, S. Hilaire, Sainte Thérèse, plusieurs papes et des catholiques exemplaires ont été autrefois incriminés d'erreur, de crimes ou d'extravagance. Voici donc quel est l'enseignement qui résulte de l'histoire :

« Que les grandes vertus seront toujours attaquées par de grandes calomnies et que tant qu'il y aura des saints et des hommes excellents en piété sur la terre, il se trouvera toujours des personnes qui, sous divers prétextes, tâcheront de les rendre odieux et de blesser leur réputation et leur honneur, afin que cette épreuve de leur patience soit la consommation de leur sainteté » (3).

Réfutation particulière de chacune des « maximes ».

La réfutation détaillée de chacune des trente propositions que « l'extrait » attribue à Saint-Cyran, est plus doctrinale qu'historique. Arnauld lui-même résume sa réponse comme suit :

« Tous ces crimes dont on tâche de noircir une personne si catholique et si vertueuse, sont ou d'énormes impostures que l'on publie comme des vérités, ou des vérités orthodoxes que l'on veut faire passer pour des erreurs, ou des contrariétés évidentes qu'on veut introduire dans la théologie » (4).

En réalité, on remarque chez l'auteur le souci constant, d'une part, de justifier les propositions relatives à la grâce (5), d'autre

(1) *Ibid.*, p. 198 svv.
(2) *Ibid.*, p. 206.
(3) *Ibid.*, p. 216.
(4) *Ibid.*, pp. 220-221.
(5) Cf. *ibid.*, pp. 247, 249, 251, 257, 262, 268.

part, de rejeter les maximes sur la pratique des sacrements et sur la conception de la vie religieuse (1). Dans ce but, Arnauld invoque de nombreux passages de S. Augustin qui démontrent, selon lui, la vérité des premières ; pour réfuter les secondes, il allègue souvent la *Théologie familière* et prétend y montrer le contraire de ce qu'on attribue à Saint-Cyran (2). Pour quelques propositions, il se contente comme réponse d'une mise au point.

Ignorance et passion des témoins.

Arnauld conclut son apologie pour son maître par une observation mordante sur la valeur des dépositions qui sont à charge de Saint-Cyran. Celles-ci, dit-il, manifestent l'ignorance des témoins et leur passion, « les deux plus grands défauts et les reproches les plus considérables qu'on puisse faire contre des témoins » (3). Et sachant bien d'où partent toutes ses accusations contre son ancien directeur, il s'élève contre « cette compagnie qui... a voulu ressusciter ces calomnies qui étaient mortes et éteintes, pour les opposer à un homme mort et pour s'efforcer de ternir la mémoire d'un grand serviteur de Dieu, que la pureté de sa vie et l'excellence de ses ouvrages rendront immortel » (4).

Critique du mémoire de Zamet.

En plus de cette critique de « l'extrait de l'information », l'*Apologie* contient encore deux parties qui sont attribuées par les historiens à Ant. Le Maître (5). Elles sont dirigées contre le mémoire de Zamet. Car, même aux yeux des jansénistes, cet écrit constituait une objection d'un poids considérable contre l'orthodoxie de Saint-Cyran. On avait cherché, semble-t-il, d'en obtenir la rétractation de la part de l'évêque de Langres. Mais on s'était heurté à ses scrupules de conscience. Dès ce moment, les partisans de l'abbé de Saint-Cyran résolurent de ne plus l'épargner.

La réfutation des accusations de Zamet comporte, elle aussi, une « réponse générale et une réponse particulière ». La réapparition du mémoire de l'évêque de Langres et la gravité des reproches qu'il formule, ont poussé les amis de Saint-Cyran à y répondre ; ce qu'ils font d'autant plus volontiers que celui-ci

(1) Cf. *ibid.*, pp. 223, 229, 235, 273, 275, 276, 262, 301, etc.
(2) Cf. *ibid.*, pp. 225, 230, 240, 268, 275, 295, etc.
(3) *Ibid.*, p. 311.
(4) *Ibid.*, p. 213.
(5) Ces deux parties se trouvent aussi dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX, pp. 317-390. Elles furent publiées dans la seconde édition de l'apologie d'Arnauld, en 1645.

s'est toujours refusé à se défendre contre les calomnies : telles sont les considérations qui introduisent la réponse générale et qui justifient, aux yeux de l'auteur, la publication de son apologie (1).

Jalousie de Zamet.

Le Maître rattache l'accusation de Zamet à une double cause : la première est surnaturelle ; elle se confond avec les dispositions de la providence qui permet souvent que les saints soient injustement persécutés ; la seconde est psychologique et se retrouve dans la jalousie de Zamet envers Saint-Cyran. Ce dernier avait plus de succès que l'évêque de Langres dans la direction des religieuses. Alors « comme le roi Saül ne put souffrir que les filles d'Israël chantassent : *que Saül en avait tué mille et David dix mille,* M. de Langres conçut quelque ombrage en voyant que ces religieuses bénissaient Dieu tous les jours des grâces qu'il leur faisait par la conduite de M. de Saint-Cyran » (2). Ainsi Zamet, d'ami intime du directeur de Port-Royal, devint son ennemi.

Ses sources d'information.

Cependant Le Maître trouve une circonstance atténuante en faveur de Zamet.

Il veut concéder « à la décharge de M. de Langres, que le mémoire n'est pas de lui en la plupart des points principaux et que ce n'est pas un abrégé des sentiments hérétiques et schismatiques qu'il aurait appris de la bouche de M. Saint-Cyran ; mais un ramas confus qu'il a recueilli, des faux bruits que des personnes intéressées et violentes avaient semés depuis deux ans contre lui et que son aversion envers lui lui a fait prendre pour véritables » (3).

Sa passion contre Saint-Cyran.

D'ailleurs à l'accusation de Zamet on peut opposer le témoignage avantageux de plusieurs évêques — que Le Maître ne nomme pas — et de plusieurs magistrats qui ont toujours été pleins d'éloges et d'admiration pour le directeur de Port-Royal. Et ce mémoire n'a eu aucune influence sur leur jugement subséquent. Quant à l'importance que les ennemis de Port-Royal y ont attachée, à en croire les affirmations du procureur général, Molé, Richelieu n'en aurait fait aucun cas, vraisemblablement à cause des traces de passion qu'il porte. Enfin Zamet est encore

(1) Cl. *Ibid.*, pp. 317-319.
(2) *Ibid.*, p. 324.
(3) *Ibid.*, p. 327.

injurieux pour son ennemi. Il ne « daigne pas seulement l'appeler le sieur abbé de Saint-Cyran mais simplement l'abbé de Saint-Cyran ;... il le veut faire passer pour un novateur et un schismatique ; pour un directeur impertinent, dont la conduite est extravagante et fait faire des extravagances » (1). Voilà comment Zamet, jaloux, traite un homme qu'il jugeait autrefois digne d'être évêque et dont l'humilité seule a été cause qu'il n'a pas porté la mitre.

Réponse particulière.

La « réponse particulière au mémoire » réfute point par point les assertions de Zamet. On y voit d'abord comment ce dernier a introduit Saint-Cyran à l'abbaye de Port-Royal et comment celui-ci s'est emparé de l'esprit des religieuses. A cette époque d'amitié, Zamet n'épargnait pas ses éloges pour Saint-Cyran et Le Maître a soin de les opposer aux accusations récentes du même prélat. Ensuite l'auteur s'attache à préciser la pratique religieuse préconisée par Saint-Cyran et dénaturée par l'évêque de Langres. Il concède que son maître accordait une grande importance à l'esprit de pénitence ; mais en cela ce directeur n'a fait que suivre l'exemple de Jésus-Christ, de S. Jean-Baptiste et d'autres saints. Au reproche de rendre la pratique de la confession et de la communion très rare, Le Maître répond ce qui suit :

Pratique de la pénitence et de la communion préconisée par Saint-Cyran.

Pratique des religieuses.

« Lescot (2) déclara qu'il savait témoigner le contraire... la confession de tous les huit jours étant un des points de la conduite de M. de Saint-Cyran... Il est aisé de justifier, par le témoignage des filles, qu'elles communiaient tous les dimanches, toutes les fêtes et tous les jeudis, et quelques-unes encore plus souvent » (3).

Conduite particulière de la mère Angélique.

Cependant l'auteur admet une exception pour la mère Angélique.

Après sa démission, dit-il, elle « ne communia pas véritablement le propre jour de Pâques à cause d'une indisposition qui l'en empêcha ; mais elle ne laissa pas de communier à Pâques, ayant

(2) Le docteur Lescot avait été chargé en 1638 de l'examen des papiers de Saint-Cyran.

(3) *Ibid.*, p. 351. — Dans ce passage, Le Maître fait allusion à l'enquête officielle qui avait été faite à l'abbaye de Port-Royal et dont nous donnons les conclusions un peu plus loin.

communié dans la semaine de l'octave et ayant, par conséquent, accompli le précepte de l'Église dans toute sa rigueur » (1).

Cette même « mère Angélique, durant tout le temps qu'elle a été dans cette maison (de Port-Royal) communiait aussi souvent qu'elles (les religieuses), hormis durant le temps qu'elle voulut prendre pour faire un renouvellement et qui ne fut pas de cinq mois, comme le dit M. de Langres » (2).

D'ailleurs peut-on faire « une règle générale d'une exception particulière » ? Et cet éloignement momentané et exceptionnel de la communion n'est-il pas conseillé par de grands directeurs de conscience et n'a-t-il pas été pratiqué par des saints et des saintes ?

Efficacité de l'absolution.

Au grief d'hérésie, de mystères cachés, de pensées secrètes, Le Maître oppose la propagande publique et les écrits de Saint-Cyran, qui ne renferment rien de semblable. Il discute longuement les théories sur la confession que Zamet prête au directeur de Port-Royal. En particulier il tâche de repousser le reproche que « les paroles de l'absolution n'étaient pas opératives, mais déclaratives seulement de leur effet ».

« Le premier, dit Le Maître, qui a parlé de l'absolution a été nou M. de Langres,... mais un abbé bernardin auquel M. de Langres renvoie monseigneur le cardinal, comme à l'auteur de cette fausse accusation... Le sujet qui obligea M. de Saint-Cyran de lui parler touchant la confession arriva en l'abbaye de Maubuisson... Mr de Saint-Cyran ayant appris de lui que M. l'abbé de la Charmoie, vicaire-général des réformés, se plaignait de ce que les filles ne profitaient pas de l'usage fréquent des sacrements de pénitence et d'eucharistie, et qu'il était résolu de leur défendre de s'en approcher si souvent, il répondit en faveur de l'abbé de Charmoie que les filles n'avaient pas peut-être assez de soin de se préparer à recevoir l'absolution ; et il ajouta que, pour leur enlever cette confiance trop grande qui les rendait négligentes, on leur pouvait dire que quelques docteurs célèbres comme S. Bonaventure et Pierre Lombard, maître des sentences, avaient tenu que l'absolution du prêtre ne faisait pas tout et qu'elle supposait

(1) *Ibid.*, p. 359.
(2) *Ibid.*, p. 353.

une préparation plus grande que celle peut-être qu'elles y apportaient » (1).

Le problème de l'attrition.

Pour ce qui concerne la suffisance de l'attrition dans le sacrement de pénitence, Le Maitre assure que « Saint-Cyran entrait si peu dans cette dispute de contrition et d'attrition que, dans tous ses papiers et dans son catéchisme même, on n'en a pas trouvé un seul mot » (2). Zamet a montré manifestement qu'il s'est laissé tromper dans cette matière par les ennemis du directeur de Port-Royal, en insérant dans son mémoire deux « erreurs grossières ». La première consiste dans une mauvaise intelligence de l'état de la question agitée au sujet de l'attrition. Car « la question n'est pas (de savoir) si le concile de Trente parle de l'attrition, étant clair qu'il en parle formellement au texte qui est en dispute ; mais le différend des théologiens est (de savoir) s'il parle de telle sorte qu'il dise que l'attrition suffit avec le sacrement, ou bien seulement qu'elle dispose à recevoir la rémission des péchés ». Seconde erreur : Zamet ajoute à cet article sur l'attrition : « ainsi que quelques docteurs de Louvain l'expliquaient ». Or, remarque Le Maître, « je ne pense pas qu'il y en ait aucun qui ait écrit sur ce sujet : ce qui fait voir que ce discours ne peut venir de M. de Saint-Cyran » (3).

Erreurs de Zamet.

Conclusion de Le Maitre.

Enfin Le Maitre met au point les accusations que Zamet a portées contre la réclame que certaines religieuses auraient faite en faveur de Saint-Cyran. Pleinement convaincu d'avoir défendu l'honneur de son maître, il conclut par ces paroles :

« Il était bien raisonnable que le Fils de Dieu protégeât enfin l'innocence et le mérite de celui qui avait entrepris de soutenir l'honneur et la pureté de son Épouse, de défendre les ouvrages de M. le cardinal du Perron contre les quatre ministres qui les ont attaqués si insolemment et de consacrer ses travaux et ses veilles au service de l'Église » (4).

Défense de la mère Angélique contre le mémoire de Zamet.

La mère Marie-Angélique Arnauld écrivit à son tour une réfutation du mémoire de Zamet. Car, après son ancien directeur, Saint-Cyran, c'étaient sa propre personne et ses propres actions

(1) *Ibid.*, p. 374.
(2) *Ibid.*, p. 374.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 390.

qui étaient le plus visées par l'évêque de Langres. Elle sentait le besoin de mettre au point les affirmations de son accusateur. Son entrée en religion ne lui avait point enlevé le droit naturel de se défendre, surtout en un point aussi délicat à ses yeux, et on comprend que, dans ses *Mémoires*, elle nous ait laissé sa réponse. Celle-ci porte comme titre : « *Mémoire pour servir d'éclaircissement contre celui de M. de Langres* » (1). Le ton en est souvent très vif. Comme le remarque très bien M. l'abbé L. Prunel, « Le Maître avait composé une plaidoirie pour un ami, Angélique écrivit pour sa justification personnelle ; de plus Port-Royal commençait à être persécuté » (2). On peut ajouter que le rôle d'intriguante et d'exaltée que Zamet attribuait, dans son mémoire, à la mère Angélique, n'était pas de nature à provoquer une riposte bien calme.

Pour ce qui concerne le contenu de ce *Mémoire* d'Angélique Arnauld, il ne nous apprend rien de nouveau. Il reprend en effet les mêmes remarques historiques et les mêmes considérations doctrinales que Le Maître avait déjà exposées.

Silence surprenant de Zamet.

A l'apologie de Le Maître et à la réponse d'Angélique Arnauld, Zamet opposa le silence le plus absolu. Selon Prunel, « cette attitude lui fut inspirée par sa vertu et aussi par le parti-pris de ne plus s'occuper de cette triste affaire ». Car « que lui importait désormais ce qui se disait ou s'écrivait à Paris ? Il avait quitté cette ville sans esprit de retour » (3). Peut-être Zamet devait-il aussi se dire qu'il avait pour le moins été exagéré dans ses accusations.

Influence des *Apologies*.

Ce silence de l'évêque de Langres fut exploité par les partisans de Port-Royal et il ne contribua pas peu à convaincre le public de l'innocence de Saint-Cyran. Car n'opposer aux affirmations des jansénistes aucune réponse, c'était leur laisser le dernier mot. De plus, les *Apologies* d'Arnauld et de Le Maître, quoique d'une longueur excessive, se lisaient avec empressement comme tous les produits littéraires de Port-Royal. Elles piquaient la curiosité à cause des révélations qu'elles faisaient sur la vie intime de Saint-Cyran et de mère Angélique. Elles

(1) Ce *Mémoire* fut publié à la suite des *Relations écrites par la mère Angélique Arnauld de ce qui est arrivé de plus considérable dans Port-Royal*, dans les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. I, pp. 477 svv. Utrecht, 1742.

(2) L. PRUNEL, *Sébastien Zamet, sa vie et ses œuvres*, p. 274. Paris, 1912.

(3) *O. c.*, p. 276. — Voir aussi HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 92-93.

mettaient les lecteurs au courant des grandes controverses doctrinales dont elles renfermaient un exposé succinct. Rapin remarque avec raison que ces apologies « ne contribuèrent pas peu à attirer bien de la considération à ce party » (1).

L'archevêque de Paris ordonne une enquête à Port-Royal.

Cependant ni ces *Apologies* ni les explications d'Arnauld au sujet de sa doctrine ne purent convaincre les esprits dans lesquels le doute s'était élevé au sujet de l'orthodoxie des opinions de Saint-Cyran et de ses disciples. Les religieuses qui avaient été formées selon la méthode de l'ancien directeur de Port-Royal, furent bientôt directement mises en cause. Sous l'influence des jésuites, l'archevêque de Paris, ordonna une enquête à l'abbaye de Port-Royal dans le but de savoir quelle était, au juste, la pratique des sacrements qui y était observée. Dom Clémencet (2) nous rapporte l'écho de l'indignation avec laquelle cette nouvelle fut reçue à Port-Royal.

Résultat de cette enquête.

Vers la fin de 1644, Du Saussay, official de Paris, et Charton, grand pénitencier, furent chargés de l'enquête. Leur rapport est tout en faveur de Port-Royal. Loin d'y trouver une pratique contraire à celle de l'Église, ils constatent qu'il règne dans cette maison « une paix profonde et une parfaite charité... et que la

(1) Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 63. — Au sujet du contenu de ces *Apologies*, Rapin, *l. c.*, dit entre autres choses ce qui suit : « Les disciples de l'abbé Saint-Cyran qui parurent alors par leurs écrits si zélés pour sa gloire et qui ne disent rien pour sa justification dans ces belles apologies, sont encore recevables aujourd'hui à le justifier, à quoy sans doute ils n'eussent pas manqué si en effet ils eussent eu quelque chose à dire de raisonnable ». Cette observation du P. Rapin laisse supposer qu'il n'a pas lu les apologies.

Le même auteur rapporte encore, *o. c.*, pp. 63-64, un incident assez piquant qui accompagna la publication de la défense de Le Maître. « Ces apologies, dit-il, firent perdre (aux jansénistes) un de leurs plus importans amis : ce fut le premier président Matthieu Molé qui, choqué de la liberté qu'ils avoient prise d'y mêler son nom et de dire qu'il étoit amy de l'abbé de Saint-Cyran, leur fit faire des plaintes de ce qu'on avoit fait mention de luy dans leurs ouvrages et leur fit dire qu'il ne vouloit plus entendre parler d'eux. En effet il les abandonna : et la manière dont le traita d'Andilly le choqua encore davantage ; car il renvoya mille écus à ce magistrat, qu'il avoit donnés à l'abbé de Saint-Cyran à la sortie de sa prison pour acheter des livres : ce qui l'aigrit extrêmement et depuis il n'eut aucun commerce avec Port-Royal ». En fait, Molé fut dorénavant maltraité dans les écrits des jansénistes. Comme l'observe Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 194, en note, « M. de Saint-Gilles, en son Journal manuscrit, n'hésite pas à dire de lui : M. Molé, garde des sceaux, *grand et violent ennemi de cette maison !* Gerberon le traite tout uniquement de *pélagien*, ce qui est la plus grosse injure ».

(2) Dans son *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, p. 394 svv.

conduite de M. de Saint-Cyran dans ce monastère avait été très catholique et très chrétienne ».

Ils attestent « que les religieuses y communient pour l'ordinaire tous les dimanches, toutes les fêtes et tous les jeudis et autres jours de dévotion ; qu'aux messes conventuelles, qui se disent tous les jours, il y a toujours quelques religieuses qui communient, selon le désir du saint concile de Trente... et qu'outre ces communions si fréquentes, il y a des religieuses des plus vertueuses qui communient encore plus souvent; que le but de toutes les instructions et de toute la conduite de M. Saint-Cyran, n'a été autre que celui de tous les Pères et de tous les saints, qui est d'établir les âmes dans une vie assez pure et assez parfaite pour communier le plus souvent qu'il leur est possible ; qu'il ne travaillait pas avec plus de soin, selon l'ordre de Jésus-Christ et de l'Église, pour guérir les âmes par la grâce de la pénitence, que pour les fortifier par le pain des anges et tous les exercices de piété, pour les rendre, s'il se peut, toujours vigilantes, toujours priantes, toujours retirées, toujours occupées, toujours attentives à Dieu et à leur salut, afin qu'elles tâchent de se rendre dignes de la plus grande félicité de la terre qui est la participation continuelle de son esprit et la communion journalière de son corps » (1).

Elle est à l'avantage de P.-R.

L'archevêque de Paris témoigna publiquement sa satisfaction au sujet du résultat de cette enquête. Les partisans de Port-Royal n'oublièrent pas de mettre leurs lecteurs au courant de ces conclusions afin de mortifier leurs ennemis. Il ne semble pas que ceux-ci aient jamais tenté de réfuter ou de mettre en doute le rapport de Charton et de Du Saussay. Ils gardèrent plutôt un silence intéressé à son sujet. Quelques-uns même continuèrent, comme auparavant, à lancer des bruits sinistres sur la pratique des sacrements observée à Port-Royal (2). Le parti d'Arnauld n'y fit que gagner auprès du public.

Nouvelle justification de Saint-Cyran par Arnauld d'Andilly.

L'apologie de la doctrine de Saint-Cyran fut poursuivie, en 1645, par Robert Arnauld d'Andilly. Celui-ci, on se le rappelle, avait été le premier admirateur de Jean du Verger de Hauranne et le promoteur le plus ardent de ses théories. En 1637, il s'était

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX, pp. 351-352.

(2) Cette affirmation sera reprise plus tard dans l'ouvrage emporté du

définitivement converti à la doctrine du renouvellement intérieur, préconisée par le directeur de Port-Royal. Mais des considérations assez peu élevées l'avaient, semble-t-il, retenu jusque là dans le monde. En effet, à en croire Varin (1), d'Andilly était un janséniste assez souple qui s'accommodait facilement aux circonstances de tout genre. A l'époque de la régence, il n'espérait rien moins que de devenir précepteur du dauphin. Mais les relations qu'il avait eues avec Saint-Cyran, et les marques de haute estime que celui-ci lui avait témoignées dans son testament, constituaient, aux yeux de certains personnages de la cour, des objections à sa candidature (2). Celle-ci était sur le point d'échouer. Blessé dans son amour-propre et dans ses affections, d'Andilly résolut de montrer que Saint-Cyran n'avait jamais été hérétique, comme on le prétendait, et par conséquent qu'on n'avait rien à craindre de ses disciples.

Respect de Saint-Cyran pour l'Église romaine et les évêques de France.

Tel aurait été le but que d'Andilly aurait poursuivi en publiant, en 1645, une partie des lettres de Saint-Cyran (3). Quoi qu'il en soit, il les dédia aux évêques de France, dont son maître, d'après les bruits répandus à cette époque, avait si hautement défendu les « droits » contre les réguliers. Ainsi d'Andilly associa habilement ses juges à sa cause. De plus, il visa, dans sa dédicace, à capter les faveurs de Rome dont l'intervention commençait à se faire sentir dans les polémiques. Voici comment d'Andilly s'adresse aux évêques :

« Comme feu M. l'abbé de Saint-Cyran m'a confié l'exécution de ses dernières volontez et rendu dépositaire de ses plus particulières et plus importantes intentions, je puis Vous assurer, Messeigneurs, qu'ainsi qu'il a eu une affection générale et une charité apostolique pour sa mère commune et générale, qui est l'Église catholique, c'est-à-dire l'Église romaine et universelle : de mesme il a eu un amour et une charité particulière pour

P. Brisacier, *Le jansénisme confondu dans l'avocat du sieur Callaghan*. Paris, 1651. Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 564-565.

(1) Dans sa *Vérité sur les Arnauld complétée à aide de leur correspondance inédite*, t. I, p. 13 svv. Paris, 1847.

(2) Dans son testament, Saint-Cyran légua son cœur à d'Andilly à condition que celui-ci se retirât définitivement à Port-Royal-des-Champs. Cf. FONTAINE, *Mémoires*, t. I, p. 289.

(3) *Lettres chrestiennes de M. Saint-Cyran. Paris, 1645*. In-4. En 1647 parut une autre partie des lettres de Saint-Cyran.

l'Église gallicane, qui est comme sa seconde mère, et une parfaite soumission pour ceux qui en sont les illustres pères.

Je ne puis jamais oublier ce que j'ay appris de ce grand homme, que l'un des principaux exercices de l'adoration qu'il taschoit de rendre à Dieu, estoit de regarder avec une obéissance respectueuse sa volonté dans le ciel et son Église sur la terre ; et que les deux premiers objets de sa révérence dans cette Église, estoient l'Église de Rome, comme le chef du corps immortel de Jésus-Christ, et l'Église de France, comme l'une des plus saintes et des plus nobles parties de ce corps.

De sorte, Messeigneurs,... que j'accomplis en vous présentant ses lettres... comme son testament ecclésiastique et spirituel en rendant l'honneur qui est deu à vostre puissance sacrée. — Mais si d'une part les sentimens de vénération qu'il a eus pour l'autorité épiscopale m'engagent à vous offrir cette partie de ses œuvres, de l'autre, les témoignages d'estime et de bienveillance que ceux d'entre vous, Messeigneurs, dont il avoit l'honneur d'estre connu, ont rendu à sa haute piété et à sa suffisance extraordinaire, m'y obligent encore davantage ; puisque si M. de Saint-Cyran a esté très sensible aux mouvemens de respect envers vostre royale prestrise et vos personnes sacrées, il n'a pas moins ressenti ceux de gratitude dont les faveurs qu'il a receues tant de fois de princes de l'Église. Et aussi, ce que je vous présente comme un tribut de sa soumission et de son respect est encore un devoir de sa piété et de sa reconnaissance ».

Lettres de Saint-Cyran.

Les lettres que d'Andilly livra au public ne contenaient rien de franchement compromettant au point de vue doctrinal. Les ennemis de Saint-Cyran et même ses dénonciateurs furent forcés de le reconnaitre (1). Comment pouvaient-ils donc accuser d'hérésie un homme alors qu'une grande partie de sa correspon-

(1) On peut citer à ce propos la parole de Camus, évêque de Grenoble, au sujet de l'appréciation que porta un des dénonciateurs les plus connus de Saint-Cyran l'abbé de Prières, sur ces lettres publiées par d'Andilly : « Le défunt abbé de Prières qui, au fond, était très bon et très sage religieux, m'a dit autrefois qu'il n'y a rien de plus opposé que la conduite de MM. de Port-Royal et celle de feu M. de Saint-Cyran, et que ses *Lettres* n'ont aucun rapport avec ses manières de s'expliquer ». Et Camus ajoute : « Pour moi, qui ne l'ai point connu, je ne peux pas porter de jugement ; mais, pour ses *Lettres*, jamais livre ne m'a plus porté à Dieu que celui-là : c'est l'abrégé de tout ce qu'il y a de plus touchant dans les Pères de l'Église ». Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 213, n. 1.

dance en était si éloignée et ne contenait au contraire que des doctrines élevées et orthodoxes ? D'Andilly qui se nommait dans sa préface « l'ami intime » de Saint-Cyran, n'ignorait pas que cette conclusion se dégagerait des lettres qu'il publiait ; voire même il n'avait d'autre but, en les faisant paraître, que de produire cette impression favorable pour la réputation de son «ami». Pareil objectif devait éveiller l'attention. Quoique d'Andilly n'ait donné aucun détail pour marquer comment il comprit son travail, on peut supposer qu'il fit un choix parmi les lettres de Saint-Cyran. Peut-être recourut-il même à un procédé d'édulcoration pour sauver l'honneur de son ami et pour favoriser ses intérêts personnels (1).

But apologétique d'Arnauld d'Andilly.

Les efforts que les partisans de Port-Royal déployaient pour réhabiliter la mémoire de leur ancien directeur, furent encouragés par l'assemblée du clergé qui se tenait à Paris en cette même année 1645. Malgré les condamnations réitérées que certains jésuites avaient encourues, les luttes entre le clergé séculier et la compagnie restaient toujours vives. Quelques prélats se plaignirent encore à l'assemblée des attaques dont ils étaient l'objet de la part des jésuites de leurs diocèses. En signe de protestation contre ceux-ci, l'assemblée ordonna « que les *Œuvres* de *Petrus Aurelius* — que la rumeur publique attribuait, non sans raison, à l'abbé de Saint-Cyran — seraient imprimées de nouveau en grand volume par Vitré aux frais et dépens du clergé,

Eloges décernés par le clergé à *Petrus Aurelius*.

(1) On sait que plus tard Ant. Arnauld conseilla à Périer de recourir à des adoucissements pour la publication des *Pensées* de Pascal. « Il ne faut pas être si difficile ni si religieux, écrivait-il, à laisser un ouvrage comme il est sorti des mains de l'auteur quand on le veut exposer à la censure publique. On ne saurait être trop exact quand on a affaire à des ennemis d'aussi méchante humeur que les nôtres. Il est plus à propos de prévenir les chicaneries par quelque petit changement, qui ne fait qu'adoucir une expression, que de se réduire à la nécessité de faire des apologies. » Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. I, p. 647. — Il paraît qu'en fait les disciples de Saint-Cyran ont notablement édulcoré les lettres de leur maître. Le P. Brucker, S. J., a eu la bonne fortune de trouver, à la bibliothèque de Munich, des lettres inédites du directeur de Port-Royal ; ce qui lui a permis de faire des constatations assez importantes sur le travail de révision que les lettres subirent de la part des jansénistes. Cf. BRUCKER, *Lettres inédites de Saint-Cyran dans un manuscrit de Munich*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 428 svv. ; *Saint-Cyran d'après ses lettres inédites*, *ibid.*, 1913, t. IV, p. 342 svv. — Enfin il n'est pas impossible que la censure officielle, que les jansénistes désiraient apposer à leurs ouvrages, ait imposé certaines corrections. Voir BRUCKER, *Lettres inédites de Saint-Cyran*, *o. c.*, 1912, t. III, p. 431.

pour ne pas laisser perdre des ouvrages où l'autorité épiscopale est si vigoureusement défendue, et qu'il sera mis au commencement un éloge latin, pour servir d'un témoignage solemnel à la postérité de l'approbation et de l'estime qu'en fait le clergé » (1). Ce fut Antoine Godeau, évêque de Grasse, qui prononça l'éloge d'*Aurelius* dans l'assemblée du 26 mars 1646. Dans un discours déclamatoire et emphatique, il exalta le mérite de cet écrivain, champion inconnu de la hiérarchie, sa profonde connaissance des Pères, des conciles et de l'histoire ecclésiastique, son style majestueux, son raisonnement serré, son éloquence victorieuse et son profond amour de la vérité (2).

Nouvelles accusations contre Saint-Cyran.

Les *Apologies* de Saint-Cyran, la publication d'une partie de ses lettres, les éloges que l'assemblée du clergé lui adressa indirectement n'arrêtèrent en aucune manière les ennemis de Port-Royal dans leur campagne contre le fondateur de la morale janséniste. Au contraire ces écrits étaient comme de l'huile jetée sur le feu et ne servaient qu'à enflammer le désir de la revanche. Comme les admirateurs du directeur de Port-Royal, des jésuites entreprirent de reviser le procès de cet abbé en invoquant, en dehors des dépositions des témoins, quelques-unes de ses œuvres.

Le P. Pinthereau, S. J.

Ce fut le P. François Pinthereau, de la compagnie de Jésus (1604-1664), qui se fit particulièrement remarquer dans cette campagne contre la mémoire de Saint-Cyran. Esprit batailleur et tapageur, écrivain spirituel et mordant, Pinthereau était toujours aux avant-postes dans l'attaque contre les ennemis de son ordre. Il s'abattait sur eux, n'épargnant ni leurs œuvres ni leurs personnes et ne cherchant qu'à les réduire au silence en les intimidant.

Son œuvre : *Les reliques de Saint-Cyran.*

En 1646, il fit paraître à Louvain un écrit anonyme dont le titre portait : *Les reliques de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, extraites des ouvrages qu'il a*

(1) *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. III, pp. 407-411. Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 404 ; RAPIN, *Hist. du jans.*, pp. 290-291. — L'édition des ouvrages de *Petrus Aurelius* de 1646 porte le titre suivant : *Petri Aurelii opera, jussu et impensis cleri gallicani, denuo in lucem edita. Parisiis, excudebat Antonius Vitray, MDCXLVI.* Trois tomes en un volume in-fol.

(2) Cf. *Collection des procès-verbaux*, t. III, Pièces justificatives, pp. 38-39 ; COGNET, *Antoine Godeau évêque de Grasse et de Vence*, pp. 128-134. Paris, 1900 ; DOUBLET, *Le jansénisme dans l'ancien diocèse de Vence*, pp. 17-18. Paris, 1901.

composez et donnez au public, divisées en trois parties (1). Dans la pensée de l'auteur, cet ouvrage était destiné à ruiner les *Apologies,* publiées en 1644, en établissant contre celles-ci les erreurs de Saint-Cyran. Les assertions y sont appuyées avant tout sur les « ouvrages » de cet abbé. Ceux-ci se divisent en trois catégories. Dans la première, l'auteur anonyme range les œuvres parues autrefois sous le nom de *Petrus Aurelius* et qu'il croit pouvoir attribuer à Saint-Cyran d'après des « indices absolument sûrs ». La seconde comprend les *Lettres chrestiennes,* la *Théologie familière* et quelques petits traités qui ont été publiés sous le nom du directeur de Port-Royal. Enfin la troisième comporte les ouvrages inspirés par cet abbé ou auxquels, selon l'auteur, ses amis n'ont fait que prêter leur nom. Parmi ceux-ci sont cités le *Chapelet secret,* le livre *De la sainte virginité* du P. Séguenot, tous les deux condamnés par la Sorbonne, et l'ouvrage *De la fréquente communion.* L'examen de chacun de ces trois groupes d'ouvrages constitue respectivement les trois parties des *Reliques* (2). Nous ne donnerons ici que les principales erreurs que l'auteur attribue à Saint-Cyran.

Ouvrages qu'il dénonce.

D'après l'écrivain anonyme, *Petrus Aurelius* répand dans ses ouvrages des calomnies contre certains cardinaux et quelques prélats ; il méprise une partie des évêques, car il refuse à ceux d'entre eux qui ne possèdent pas la juridiction, le pouvoir de l'ordre et il attaque comme des schismatiques, ceux qui exercent la juridiction avant leur ordination ; il renouvelle l'erreur de Wiclef en déclarant la déchéance des évêques qui ont eu le malheur de commettre un péché mortel ; il égale les curés et les simples prêtres aux évêques, puisqu'il soutient que le curé est pour son église ce que l'évêque est pour sa métropole ; il considère l'épiscopat comme le sommaire et la plénitude de la puissance ecclésiastique et met ainsi les évêques au même rang que le pape ; il détruit la primauté de S. Pierre en égalant celui-ci à S. Paul qu'il nomme le primat des gentils ; il ruine la hiérarchie ecclésiastique puisqu'il supprime la participation des anges dans le gouvernement spirituel des hommes ; enfin il

Erreurs de *Petrus Aurelius* sur la hiérarchie.

(1) *A Louvain, chez la veufve Jacques Gravius, 1646.* In-8. — En 1648, parut une seconde édition de cet ouvrage ; il était divisé en douze parties. Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires,* t. I, pp. 401-402 ; RAPIN, *Hist. du jans.,* pp. 292-294. — Le titre mordant de l'ouvrage est expliqué dans les *Reliques,* p. III.

(2) *O. c.,* pp. VI-VII.

reprend l'enseignement de Richer sur la puissance que les évêques exercent dans l'administration de l'Église universelle.

Sur la grâce.

A côté de ces erreurs sur la hiérarchie, *Petrus Aurelius* enseigne de nombreuses hérésies sur la grâce. Comme Luther il affirme que la loi de Moïse porte au péché de par son institution. A ce qu'il déclare en effet, elle a été établie par Dieu pour augmenter les délits et n'apportait aux juifs aucune grâce. Au sujet de la loi nouvelle, *Aurelius* juge avec Calvin qu'elle est toute intérieure et que, sans la grâce, les hommes ne peuvent faire aucun bien ; avec Calvin encore, il restreint la volonté salvifique de Dieu aux seuls prédestinés à la gloire.

Sur les sacrements.

Petrus Aurelius soutient enfin des erreurs relatives à la théologie sacramentaire et aux vertus théologales. Ainsi, d'après ce qui est affirmé dans ses ouvrages, les prêtres reçoivent non de Jésus-Christ mais de l'Église le pouvoir d'absoudre les péchés ; l'eucharistie est un moyen général et nécessaire pour obtenir la grâce sanctifiante ; la confirmation est de nécessité de moyen pour les adultes ; les adultes qui meurent sans avoir reçu le baptême par leur faute, ne sont pas toujours damnés ; la foi est une connaissance claire et intuitive.

Erreurs de la *Théologie familière.*

Le polémiste anonyme découvre que les ouvrages publiés sous le nom de Saint-Cyran ne sont pas plus exempts d'erreurs que ceux de *Petrus Aurelius*. Ainsi il trouve une foule de propositions hérétiques et dangereuses dans la *Théologie familière*. Elles se rapportent à la Trinité, aux vertus théologales, à la grâce, à la pénitence, à la communion, à la confession des péchés véniels, à la constitution de l'Église, à la loi de l'ancien testament, au sacrement de l'ordre.

Erreurs du livre *De la fréquente communion.*

La troisième partie des *Reliques* donne d'abord les dépositions des témoins à charge de Saint-Cyran et les trente-deux propositions qui résument leurs accusations, la censure portée par la Sorbonne contre le *Chapelet secret*, les propositions condamnées du P. Séguenot. Suit l'énumération des erreurs du livre *De la fréquente communion*, que l'auteur rapproche des théories de l'apostat Marc-Antoine de Dominis. Outre la proposition « des deux chefs qui n'en font qu'un », il assure que l'ouvrage d'Arnauld contient huit erreurs qui se résument comme suit : 1) La puissance des clefs comporte premièrement et principalement le pouvoir de lier par l'imposition des pénitences extérieures et l'Église ne peut délier qu'après avoir ainsi lié. 2) La satisfaction est imposée principalement en vue d'effacer la coulpe. 3) La

réconciliation du pécheur suppose nécessairement l'accomplissement de la pénitence. 4) La satisfaction doit par conséquent précéder l'absolution. 5) C'est par l'imposition de la pénitence que le prêtre exerce son pouvoir de lier. 6) L'absolution donnée aux malades est toujours incertaine, parce qu'elle n'est pas précédée de la satisfaction. 7) L'absolution du prêtre n'atteint pas la coulpe du péché et ne produit que la réconciliation extérieure. 8) L'attrition est insuffisante pour obtenir la rémission des péchés, même dans le sacrement de pénitence.

Objections contre le P. Pinthereau

Les *Reliques* furent reçues par les partisans de Port-Royal avec un profond mépris. Ils les considéraient comme une manœuvre désespérée d'un parti impuissant qui, pour se défendre, a besoin de recourir à de « basses calomnies ». Ils dédaignaient le misérable auteur, qu'ils savaient être le P. Pinthereau, qui allait faire imprimer à l'étranger son « pamphlet » anonyme, parce qu'il n'osait combattre ses adversaires en pleine lumière. Ils s'indignaient des procédés de critique injustes qu'il étalait dans son ouvrage sans aucune retenue. Ainsi cet agresseur rendait Saint-Cyran responsable des propositions condamnées du P. Séguenot et de tout ce qu'Arnauld soutenait dans le livre *De la fréquente communion ;* il lui attribuait, sans preuve, la composition du *Chapelet secret ;* il lui reprochait des propositions qui n'étaient pas hérétiques puisque l'Église n'avait jamais pris une décision à leur sujet ; il tirait des conclusions absurdes de textes qui pouvaient être favorablement interprétés et devaient l'être, vu le contexte ; il négligeait les textes clairs et ne se jetait que sur des propositions isolées et quelquefois moins claires.

Principes qui le dirigent.

En réalité Pinthereau recourt toujours à l'interprétation défavorable à Saint-Cyran (1). D'où lui vient l'idée d'appliquer ainsi un procédé tendancieux ? Surtout d'une double préoccupation. Comme la plupart des ennemis de Port-Royal, il veut retrouver, dans les ouvrages sur lesquels il s'appuie, les erreurs dont Saint-Cyran avait été accusé en 1638 ; ensuite, plus que tout autre, il entend ramener la doctrine de l'ancien directeur de Port-Royal à celle des hérétiques antérieurs, principalement aux théories de Marc-Antoine de Dominis. Ce procédé qui paraît simple en lui-même n'est pas sans présenter des dangers ; car la polémique aveugle quelquefois les esprits les mieux exercés.

Il s'adresse à Rome.

La publication des *Reliques* ne put donner entière satisfaction

(1) Voir surtout sa critique du livre *De la fréquente communion.*

à son auteur. Car, comme tous les adversaires de Port-Royal, il poursuivait dans ses attaques un double but : il visait à monter l'opinion publique contre ses ennemis et à provoquer contre eux les foudres de Rome. Il voyait qu'avec son ouvrage, écrit en français, il ne pourrait pas facilement informer la cour romaine et encore moins la convaincre, puisque les éloges adressés par l'assemblée du clergé de France à *Petrus Aurelius* n'étaient probablement pas ignorés par elle. Pour faire pénétrer plus facilement ses objections à Rome, Pinthereau rassembla les erreurs qu'il avait formulées dans ses *Reliques* et qu'il disait avoir trouvées dans les ouvrages de *Petrus Aurelius ;* il les traduisit en latin et les publia sous le titre suivant : *Theologia Petri Aurelii sive præcipui ejus errores contra fidem ac bonos mores excerpti ex latinis ejusdem operibus, denuo in lucem editis anno 1646. Authore christiano catholico* (1). Cet ouvrage était dédié au pape Innocent X auquel l'auteur demandait, sans détour, la condamnation des livres « hérétiques et pernicieux » qu'il dénonçait (2).

(1) *Audomaropoli, 1647.* In-8. — HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 410, prétend que, contrairement à ce qui est indiqué dans le titre, cet ouvrage n'a pas été imprimé à Saint-Omer, mais à Paris et à Rouen.

(2) Voici comment l'auteur résume, dans sa dédicace, *o. c.*, pp. 3-5, les erreurs de *Petrus Aurelius :* « Tam fœdis tamque apertis contra fidem ac bonos mores scatet erroribus, ut hæretico operi, quo grassaretur impunius, comparatum hoc de industria præsidium videatur. Nam receptissima quæque religionis dogmata funditus evellit. Pœnitentiæ sacramentum, hæreticorum fere omnium more, Ecclesiæ detrahit. Sacerdotium et episcopatum, peccato mortali extingui, cum Wiclefo docet. Parochos episcopis cum Aerio, episcopos romano pontifici cum schismaticis exæquat. Conciliorum provincialium et generalium authoritatem, indiscretam vixque disparem esse contendit. Præceptorum omnium obligationem sola interiori lege contentus, multorum hæreticorum exemplo removet. Nulli ex virtutibus, nisi actui perfectæ charitatis, meritum tribuit. Actiones omnes externas, quamlibet eæ turpes sint, cum carpocratianis et libertinis, pro indifferentibus habet, ut vel virtutis vel vitii materia sint. Nullum in eleemosynis hæreticorum meritum ; nullam ex qua eliciantur actualem gratiam, magis agnoscit, quam ut similia dæmones operentur. Legem veterem per se ad peccatum judæos impulisse cum Luthero, Deum nolle omnes homines salvos fieri cum Calvino sic sentit ut eos qui secus sentiant, id est Ecclesiam, erroris ac ignorantiæ non vereatur arguere. Quid de consiliis evangelicis dicam et de omni religioso statu ? Quæ ille toto suo libro ita contemnit ut eis non nudam mandatorum observantiam et laïcalem ac conjugalem statum præferat, Joviniano impurior, sed quod his adhuc detestabilius est, facinorosorum potissimum hominum ac perditorum dicat esse monachatum profiteri ».

Son libelle est condamné au feu.

Mais Pinthereau savait le danger qu'il y avait pour un jésuite d'attaquer ouvertement un livre que les prélats de France venaient d'exalter. Aussi, comme on le voit par le titre de son ouvrage, jugea-t-il prudent de ne pas se révéler. Malgré cette précaution, son livre provoqua la colère des évêques. Les pamphlets anonymes qui s'étaient abattus autour de leur confrère Godeau, qui avait prononcé l'éloge de *Petrus Aurelius* (1), les avaient déjà exaspérés contre la compagnie. Voulant mettre un terme aux agissements secrets de certains jésuites, les agents du clergé déférèrent le livre du P. Pinthereau aux magistrats civils. La *Theologia Petri Aurelii* n'échappa pas au déshonneur : elle fut supprimée et brûlée par ordre du lieutenant civil. G. Hermant assure même qu'elle aurait été condamnée par la Sorbonne si Pereyret, qui en était l'examinateur, ne s'était laissé « lâchement » conduire par le partisan attitré des jésuites, le docteur Cornet (2).

Fin des attaques.

L'intervention du pouvoir civil vint momentanément mettre fin à cette lutte qui se poursuivait au sujet de la doctrine de Saint-Cyran. Car il était impossible de changer le courant de l'opinion publique et de s'opposer à l'attitude décidée du clergé, de l'université et du lieutenant civil. Pinthereau comprit qu'une intervention de sa part allait faire à son parti plus de tort que de bien.

(1) Dans son ouvrage sur *Antoine Godeau évêque de Grasse et de Vence*, pp. 130-131, l'abbé A. Cognet résume cette campagne contre Godeau comme suit : « Cet éloge, lu dans l'assemblée le 26 mars 1646, déchaîna la tempête sur la tête de notre évêque qui put apprendre à ses dépens combien il en coûte parfois d'occuper, ne fut-ce qu'un instant, l'attention des hommes. Des pamphlets s'abattirent autour de lui, dénigrant avec fureur ses talents, ses œuvres, sa vie elle-même. Dans l'un de ces pamphlets, on l'accusait d'avoir prêté à l'assemblée des pensées qu'elle n'avait pas. Dans un autre, on raillait sans pitié sa laideur et sa petite taille et l'on se moquait de l'éloge du Petrus, éloge boursouflé, déclamatoire et vide.

Mais où l'injure parut à son comble, ce fut dans un libelle anonyme où l'auteur se demandait si Godeau était poète et partait de là pour insinuer sur la vertu de notre évêque les doutes les plus perfides. Ces pages indignes, auxquelles le P. Vavasseur, jésuite, eut le triste honneur d'attacher son nom dans la postérité, semblent, dit un auteur, avoir été écrites avec du fiel plutôt qu'avec de l'encre ». Cf. aussi DOUBLET, *o. c.*, p 18.

Le P. Pinthereau n'a pas été étranger à certains pamphlets dirigés contre Godeau.

(2) Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 411. — Nicolas Cornet (1592-1663), doit sa réputation au fait d'avoir dénoncé en Sorbonne les cinq propositions de Jansénius.

Accusation d'Oct. de Bellegarde.

L'opinion publique restait donc favorable à Saint-Cyran. Est-ce à dire que le P. Pinthereau n'eut aucun succès ? On aurait tort, selon nous, de croire qu'il eut un échec complet. Ses attaques appuyaient les assauts que certains de ses confrères livraient à l'armée janséniste et il semble bien qu'elles parvinrent à ébranler quelques esprits. L'histoire de l'archevêque de Sens, Octave de Bellegarde, en fournit un exemple caractéristique. Ce janséniste décidé de la première heure, qui avait appuyé l'*Augustinus* et hautement approuvé le livre *De la fréquente communion*, se transforma tout à coup, à son lit de mort, en accusateur public de Saint-Cyran. Il chargea son entourage d'informer le pape en son nom des « desseins pervers » que cet abbé avait nourris et que ses disciples s'efforçaient de réaliser (1). Ce fut l'acte d'un homme qui, pris subitement par la crainte du jugement, augmenta à ses propres yeux le mal qu'il crut avoir commis et dont il voulut dégager sa responsabilité avant d'en rendre compte à Dieu.

Conclusions. Caractéristiques des attaques contre Saint-Cyran.

Le lecteur a ainsi vu comment cette révision du procès de Saint-Cyran a pris naissance ; il en a suivi la marche et il a compris quelle place importante elle occupe dans les polémiques jansénistes en France. Chose digne de remarque : il a fallu que le fondateur de la morale janséniste fût accusé d'hérésie par ses amis d'autrefois avant que l'on ne s'opposât à lui ; ses ouvrages publiés jusque là n'encouraient pas encore de blâme sérieux, même de la part de ses ennemis qui n'y étaient pas épargnés. Du vivant de Saint-Cyran, ceux-ci l'accusaient dans l'ombre, tandis que Richelieu, apparemment par raison d'état, voulut le rendre inoffensif en le mettant en prison. Ce ne fut qu'après la mort du directeur de Port-Royal, que sa doctrine devint l'objet d'une discussion publique. A mesure que sa réputation

(1) Ces déclarations d'Octave de Bellegarde, telles que les avait notées le baron de Renti, sont imprimées dans [PINTHEREAU], *Le progrez du janssénisme descouvert à monseigneur le chancelier par le sieur de Préville*, pp. 186-187. Avignon, 1655, sous le titre suivant : « Les derniers sentimens de feu monseigneur l'archevesque de Sens, Octave de Bellegarde, touchant les disciples de l'abbé de Saint-Cyran, envoyés à monseigneur le nonce, pour informer sa saincteté ». — Le nonce envoya effectivement à Rome, le 26 mars 1646, des déclarations d'Oct. de Bellegarde et un « catechismo diabolico del Sansirano ». Cf. Arch. Vatic., NF, 93, f. 121 svv. Pour le fond, ces déclarations correspondent à celles que Pinthereau a publiées. Mais ce dernier, ou son rapporteur, les a légèrement amplifiées.

de sainteté augmentait chez ses amis, ses ennemis travaillaient davantage à le combattre. Il fut rendu responsable de tout ce qui parut répréhensible dans les ouvrages publiés par les partisans ou les amis de Port-Royal. Une critique outrancière fut faite de ses écrits et on lui attribua même ceux qui avaient paru sous le nom de ses amis. Pinthereau prétendit retrouver dans tous ceux-ci toutes les erreurs dont Saint-Cyran avait été accusé en 1638 ; il lui imputa plusieurs hérésies et ramena sa doctrine à celle de certains hérétiques de l'époque.

Importance des apologies jansénistes.

Les défenses intéressées mais habiles des partisans de Saint-Cyran eurent surtout pour effet de montrer les défauts de procédure qui avaient accompagné l'information de la doctrine de leur maître ; car même les plus coupables ont le droit de se justifier et la justice élémentaire réclame qu'on entende les deux parties. Elles apportèrent aussi des éclaircissements importants sur la qualité des témoins qui avaient été entendus. La critique du « mémoire » de Zamet par Le Maître présente à ce sujet des données instructives. Quant à la doctrine de Saint-Cyran, les apologies prétendent qu'elle n'a pas été autre que celle soutenue plus tard par ses disciples. D'une part, elles défendent l'orthodoxie des propositions sur la grâce dont Saint-Cyran a été accusé ; d'autre part, les « maximes » les plus choquantes concernant la pratique des sacrements sont repoussées comme des impostures, tandis que les autres sont justifiées par des mises au point. Il est incontestable qu'aux yeux du grand public, les apologies réduisirent de beaucoup l'importance de certaines accusations et qu'elles firent au moins douter des autres.

SECTION III

Deux diversions

La morale relâchée et la proposition des deux chefs.

Comme telles nous envisageons l'escarmouche qui s'est livrée, en 1643-1644, sur la morale relâchée et la discussion qui s'est élevée, à partir de 1644, au sujet de la proposition des « deux chefs qui n'en font qu'un ». L'une et l'autre, en effet, ne peuvent être considérées simplement comme des controverses jansénistes proprement dites. D'une part, comme on le verra bientôt, la polémique au sujet de la morale relâchée présente, au moins extérieurement, beaucoup plus de rapports avec la lutte entre l'université de Paris et la compagnie de Jésus qu'avec le débat sur le jansénisme doctrinal ou moral ; le chef du parti de Port-Royal, Ant. Arnauld, n'y participe qu'à couvert ; elle n'offre pas encore le caractère de ténacité des combats jansénistes, car à peine a-t-elle commencé, qu'elle cesse avec la fin des hostilités entre l'université et la compagnie et qu'elle tombe dans l'oubli pendant plusieurs années. D'autre part, dans la poursuite de la proposition des « deux chefs qui n'en font qu'un », les ennemis de Port-Royal visent avant tout la condamnation du livre *De la fréquente communion ;* ils se lancent contre un point faible dans l'espoir d'enfoncer par là toute la position janséniste. Mais l'issue du combat trompe leur espoir ; même la condamnation de cette proposition laisse le jansénisme intact : preuve manifeste que le point enfoncé n'a pas de relation essentielle avec la position principale.

Leurs rapports avec les controverses jansénistes.

Est-ce à dire que ces deux polémiques sont complètement étrangères au mouvement janséniste ? Nous n'aurons garde de l'affirmer. Nous avons déjà dit (1) que la divergence profonde qui séparait les jésuites des jansénistes sur des conceptions fondamentales de la nature humaine et sur la valeur de la tradition, devait les pousser à un conflit sur la morale. Mais nous avons également appelé l'attention sur le fait que, dans la lutte contre les casuistes, Arnauld et ses partisans étaient puissamment soutenus par plusieurs évêques et par des docteurs de

(1) Plus haut, pp. 220-221.

l'université et des théologiens étrangers à la compagnie. Or l'escarmouche dont nous allons raconter les péripéties, constitue précisément une phase préparatoire aux grands combats. Les universitaires, dont plusieurs étaient en fait partisans d'Arnauld, préparent le terrain et lancent contre les casuistes de furieux assauts. Pascal trouvera plus tard, dans les écrits de ces polémistes emportés, presque tous les matériaux dont il se servira pour ridiculiser les moralistes de la compagnie.

Quant à la proposition « des deux chefs qui n'en font qu'un », elle ne constitue pas une thèse spécifiquement janséniste et ne se rattache à aucune conception fondamentale du jansénisme soit dogmatique soit moral. On pourrait la considérer comme totalement étrangère au mouvement janséniste, si elle ne représentait ce qu'on peut appeler un produit de la méthode janséniste. C'est en s'attachant trop rigidement à certaines expressions qui se rencontrent dans la tradition ecclésiastique, que l'un des partisans de Port-Royal, Martin de Barcos, est arrivé à formuler la proposition « des deux chefs qui n'en font qu'un ». Les apôtres Pierre et Paul auraient été les fondateurs et simultanément les évêques de Rome et les princes de l'Église universelle ; cependant, effectivement, ils n'auraient constitué qu'un seul chef : ce qui justifierait que leur succession appartient à un seul et même personnage.

Ainsi donc, quoiqu'elles n'entrent pas dans les controverses jansénistes strictement considérées, ces deux escarmouches sur la morale relâchée et sur la proposition des « deux chefs qui n'en font qu'un » n'y sont cependant pas complètement étrangères. Surtout le débat sur la morale, à cause de son étroite connexion avec les principes jansénistes, exercera une grande influence sur les polémiques postérieures et préparera des armes terribles pour l'offensive générale que les *Provinciales* de Pascal déclancheront plus tard, en 1656.

CHAPITRE PREMIER

LA PREMIÈRE CAMPAGNE CONTRE LA MORALE RELACHÉE

I

Les évêques de France et la Sorbonne condamnent certains jésuites.

Il a été dit plus haut (1) que la renaissance religieuse qui se manifesta dans les pays catholiques au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles, était accompagnée d'une tendance assez prononcée vers le laxisme en théologie morale. Il a été question aussi des causes qui ont engendré ce laxisme et de l'attitude qu'adoptèrent à cet égard plusieurs théologiens de la compagnie de Jésus. Comme les jésuites comptaient un peu partout des ennemis jaloux et aigris, les écarts dangereux de leurs théologiens, si légers fussent-ils, ne purent échapper longtemps aux poursuites. En France, l'université de Paris et le haut clergé séculier se trouvaient engagés avec la compagnie dans une lutte sans cesse renaissante. C'est au cours de ces conflits que la faculté de théologie et les assemblées du clergé portèrent les premiers coups à la morale relâchée de certains auteurs de la société. Voyons rapidement de quelle nature étaient les propositions qu'on leur a reprochées.

Le P. Garasse. Condamnation de sa *Somme théologique*.

En dehors des problèmes passionnants du tyrannicide, nous rencontrons les premières propositions condamnées sur la morale dans la censure de la *Somme théologique* du P. Garasse (2). Le plan de cet ouvrage était grandiose : l'auteur voulait soutenir contre les critiques des libertins toutes les doctrines fondamentales de la religion catholique ; il traitait de Dieu, de Jésus-

(1) P. 49 svv.

(2) François Garasse (1581-1631) était un écrivain brouillon. Il est très connu par les attaques vigoureuses qu'il opposa aux libertins de son époque et par les démêlés assez vifs qu'il eut avec Saint-Cyran. Cf. J. M. Prat, S. J. *Recherches historiques et critiques sur la compagnie de Jesus en France du temps du P. Coton, 1564-1626*, t. IV, 472 svv. Lyon, 1876. — Son ouvrage dont il est question ici porte le titre suivant : *La somme théologique des véritez capitales de la religion chrestienne, par le R. P. François Garassus, théologien de la compagnie de Jesus. A Paris, chez Sébastien Chappelet, 1625. Avec privilège du roy et approbation.* In-fol. Le P. Prat, *o. c.*, t. IV, p. 491 svv. en donne une analyse assez détaillée.

Christ, de l'homme, de l'âme humaine, de l'Église, des vertus et des vices, du monde et de son gouvernement. Mais l'auteur, esprit brouillon par tempérament, était allé trop vite en besogne. Plusieurs de ses considérations portaient la trace d'un cerveau surexcité par la polémique et d'un empressement fougueux et irréfléchi. Dès que son livre parut, il provoqua les railleries de ses adversaires et les critiques acerbes de certains catholiques. Sur les instances des ennemis de la compagnie, il fut déféré à la faculté de théologie. Plusieurs propositions qui se rapportaient à la théologie dogmatique, à l'interprétation de l'Écriture sainte et à la théologie morale y furent sévèrement censurées (1). Celles qui concernaient la morale étaient cependant peu nombreuses. La plus caractéristique d'entre elles trahit la tendance philosophique qui s'était introduite dans l'étude des problèmes moraux. Elle excuse le patron de la faute commise par un domestique. D'après Garasse, il n'existe entre le maître et ses domestiques aucun lien en dehors du contrat de justice. Le patron n'a dès lors aucune obligation envers ses ouvriers, à part celles qui découlent directement du contrat.

Les PP. Knott et Floyd.

Leurs doctrines attentatoires à l'épiscopat.

Les différends relatifs à la juridiction qui avaient éclaté en Angleterre au commencement du XVII[e] siècle, provoquèrent de la part de l'université de Paris et des assemblées du clergé de nombreuses condamnations (2). Pour maintenir dans l'Église d'Angleterre le crédit de leur ordre, deux jésuites, les PP. Knott et Floyd, avaient publié, sous des pseudonymes, des ouvrages dans lesquels ils avaient attaqué l'envoyé du Saint-Siège, Richard Smith, évêque titulaire de Chalcédoine (3). Ces auteurs avaient voulu montrer que l'Église d'Angleterre n'avait pas besoin d'évêque et que le ministère des âmes y était très bien exercé par les pères de la compagnie de Jésus. Pour prouver cette thèse, ils avaient invoqué des considérations blessantes pour

(1) Cf. D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. II, P. II, pp. 238-241.

(2) Cf. supra, pp. 69-70.

(3) Voici les titres de ces ouvrages [Ed. KNOTT], *Modesta et brevis discussio aliquarum assertionum D. doctoris Kellison, quas in suo de Ecclesiæ hierarchia tractatu probare conatur. Auctore Nic. Smithæo. Antverpiæ 1631 ;* [J. FLOYD], *Danielis a Jesu apologia pro modo procedendi sedis apostolicæ in regimine Angliæ catholicorum tempore persecutionis cum defensione religiosi status. Præfixa admonitio ad lectorem Hermanni Loemelii, S. Th. lic. et canonici regul. eccl. cath. Audomarensis. Audomarpoli, 1631.* — Ces auteurs, Knott et Floyd, publièrent encore d'autres écrits en réponse aux condamnations de leurs premiers ouvrages par le clergé de France et par la Sorbonne.

l'épiscopat et s'étaient arrogé une place très marquante dans la hiérarchie. Ainsi, pour eux, « il est très faux de dire qu'une Église particulière ne puisse subsister sans évêque » ; « l'ordination des prêtres et des ministres de l'Église est la seule cause d'où l'on puisse inférer la nécessité de l'évêque » et « pendant les persécutions, l'Église n'a besoin d'évêques que pour ordonner des prêtres ». D'autre part, « les réguliers sont les véritables curés ou pasteurs » ; « ils peuvent administrer tous les sacrements » ; « ils n'appartient qu'à eux seuls d'être appelés pères » ; « il est plus sûr et plus salutaire de se confesser à eux qu'aux curés ». « Les religieux comme religieux tiennent un des premiers rangs dans la hiérarchie ecclésiastique » ; « les supérieurs réguliers sont de la hiérarchie plus que les évêques, car ils ont une juridiction ordinaire (dans le monde entier) tandis que les évêques ne sont que des délégués dans l'étendue de leur diocèse ». Bien plus, pour justifier davantage leurs attaques contre Smith, ces auteurs pseudonymes avaient nié la nécessité du sacrement de confirmation, dont leurs adversaires avaient voulu tirer un argument en faveur du délégué apostolique. A leur avis, « les catholiques baptisés et non confirmés sont d'aussi parfaits chrétiens que ceux qui ont reçu la confirmation », et « la confiance en la vertu du sacrement de confirmation peut mettre les âmes en un grand danger » (1).

Condamnation de leurs ouvrages.

A la demande de R. Smith et de quelques prêtres séculiers d'Angleterre, les livres de Knott et de Floyd furent successivement condamnés, en 1631, par l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, par l'assemblée du clergé et la Sorbonne (2). Plusieurs propositions qui étaient avancées par ces auteurs, furent notées comme prétentieuses, destructives de la hiérarchie, injurieuses à l'épiscopat et contraires à l'enseignement des Pères sur la confirmation. Les prélats de France soupçonnaient certains jésuites d'être les auteurs de ces écrits. Ils invitèrent les supérieurs des maisons de Paris à faire une déclaration à leur sujet et à punir les coupables. Le père provincial désavoua ces écrits, à part celui qui avait paru sous le nom de Nic. Smith (3).

Le P. Cellot, S. J.

On sait que les condamnations susdites provoquèrent de nom-

(1) D'après les propositions tirées de leurs ouvrages par la faculté de théologie.

(2) Cf. D'Argentré, *Collectio*, t. II, P. II, p. 328 svv,; RATM, t. I, c. 581-631.

(3) *Ibid.*

breuses polémiques (1). Les aspirations de la compagnie de Jésus et les revendications du clergé contre celles-ci y furent tour à tour combattues et exaltées. Le *De hierarchia et hierarchis libri IX* du P. Cellot, S. J., fut un des manifestes les plus volumineux qui parurent en faveur des jésuites (2). On se rappelle la conception extravagante que cet auteur proposait de la hiérarchie (3). Elle trahit manifestement le but que plusieurs jésuites poursuivaient dans leurs ouvrages : amoindrir l'autorité des évêques et diminuer le rang qu'ils revendiquaient dans la hiérarchie.

Censure de son ouvrage par la Sorbonne.

L'ouvrage du P. Cellot ne put échapper à la censure. En 1641, il fut condamné par la Sorbonne et par l'assemblée du clergé qui se tenait à Mantes (4). Plus de vingt propositions en furent extraites et condamnées au nom de la doctrine de l'Église. La plupart d'entre elles se rapportent à la juridiction des religieux et à la place que les différents « hiérarques » occupent dans la hiérarchie. Une seule se rapporte directement à la théologie morale. L'auteur voulant justifier en passant les solutions nouvelles que quelques-uns de ses confrères proposaient relativement à des problèmes moraux, énonçait ce principe général qui renferme en lui les germes du philosophisme : « Nous devons apprendre la règle de notre foi des anciens Pères ; mais pour celle des mœurs il faut la tirer des docteurs nouveaux ».

La condamnation du P. Cellot par la Sorbonne ne fut pas publiée. Car Richelieu s'y opposa et ordonna à la faculté de théologie d'entendre les explications de l'accusé. Les docteurs n'osèrent s'opposer à cette injonction du premier ministre et Cellot fut autorisé à se justifier devant eux. Mais, comme on pouvait s'y attendre, les commentaires de celui-ci leur parurent insuffisants, voire même « pour la plupart ridicules et frivoles ». Comme la suite le montra, elles étaient aussi peu sincères et données dans le but unique de parer à la condamnation de la faculté. La censure fut insérée dans les registres, suivie des explications du P. Cellot (5).

(1) Cf. supra, p. 69 svv.

(2) En voici le titre complet : *De hiararchia et hierarchis libri IX in quibus pulcherrima dispositione omnes hierarchici gradus et ordines, episcopalis, papalis, etc. secundum Patrum doctrinam, decreta conciliorum sine justa cujusquam offensione explicantur, auctore P. Ludovico Cellotio, parisino, S. J. theologo.* Rouen, 1641. In-fol.

(3) Cf. plus haut, p. 70.

(4) Cf. D'Argentré, *Collectio*, t. III, P. I, pp. 40-48 ; *Collectio des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. III, p. 101.

(5) Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 159-165.

Par l'assemblée du clergé.

La protection que Richelieu accorda au P. Cellot, n'empêcha pas l'assemblée du clergé de reprendre pour son compte la censure que la Sorbonne avait portée contre le *De hierarchia et hierarchis libri IX* de cet auteur. Dans sa réunion du 12 avril 1641, elle décida même d'écrire au pape pour lui demander de condamner ce livre. Voici en quels termes sévères elle en jugea le contenu :

Le livre du P. Cellot, disent les prélats, contient « une doctrine nouvelle, téméraire, fausse, pernicieuse et séditieuse, tendant à diminuer l'autorité du Saint-Siège, à former schisme et division dans l'Église, soulevant les inférieurs contre les supérieurs, à confondre la hiérarchie et l'ordre que notre sauveur Jésus-Christ a établi en son Église ; renverser la discipline des anciens canons que l'auteur n'entend pas et mettre en mépris les nouveaux par des propositions erronées, absurdes et fausses » (1).

Écrits du P. Bauny, S. J., condamnés par Rome.

Dans cette même réunion, les prélats examinèrent les livres du P. Étienne Bauny, S. J. (1564-1649) (2). Par un décret du 26 octobre 1640, la congrégation de l'Index avait condamné trois ouvrages de cet auteur (3) : le premier volume de sa *Theologia moralis* (4), une *Somme des péchés* (5) et sa *Pratique du droit canonique au gouvernement de l'Église* (6). L'assemblée du clergé reçut ce décret de l'Index et porta sur les livres du P. Bauny le jugement rigoureux que voici :

Par l'assemblée du clergé.

« Ils portent les âmes au libertinage, à la corruption des bonnes mœurs ; violent l'équité naturelle et le droit des gens ; excusent les blasphèmes, usures, simonies et plusieurs autres péchés des

(1) *Collection des procès-verbaux*, t. III, p. 101.

(2) Ce théologien fut rudement attaqué par Arnauld dans la *Théologie des jésuites*, et, à la suite de celui-ci, par Pascal dans les *Lettres provinciales*. Cf. infra, appendice III.

(3) Cf. REUSCH, *Der Index*, t. II, p. 315.

(4) Qui traitait « de sacramentis et personis sacris ».

(5) Dont le titre complet porte : *Somme des péchez qui se commettent en tous estats, de leurs conditions et qualitez, en quelles occurrences ils sont mortels ou véniels, et en quelle façon le confesseur doit interroger son pénitent*. Paris, 1630. La cinquième édition date de 1638.

(6) *Pratique du droit canonique au gouvernement de l'Église, correction des mœurs et distribution des bénéfices, le tout au style et usage de France, avec la décision des principales questions sur les matières bénéficiales, qui se traitent dans les cours du royaume*. Paris, 1633.

plus énormes comme légers, et jetant des semences de division entre les prélats de l'Église desquels ils tâchent d'anéantir toute l'autorité... » (1).

La Sorbonne censure la *Somme des péchés.*

Cette censure de l'assemblée fut suivie d'une condamnation par la faculté de théologie. Dans sa séance du 1er juillet 1641, celle-ci rejeta plusieurs propositions tirées de la *Somme des péchés* (2). En fait, cet ouvrage marquait, mieux que les autres, les tendances de l'auteur et, à cause de la vogue dont il jouissait — en quelques années il était arrivé à sa cinquième édition — il présentait un danger plus considérable auquel il fallait remédier d'urgence. Bauny s'y affirmait probabiliste résolu. Il soutenait un principe général à grande portée qu'il appliquait sans hésiter à plusieurs problèmes.

« Pour pécher, dit-il, et se rendre coupable devant Dieu, il faut savoir que la chose qu'on veut faire ne vaut rien, ou du moins en douter, car pas une action est imputée à blâme si elle n'est volontaire ; et pour être telle, il faut qu'elle procède d'homme qui voie, qui sache, qui pénètre ce qu'il a de bien et de mal en elle... Quand la volonté à la volée ou sans discussion se porte à vouloir ou abhorrer, faire ou laisser quelque chose avant que l'entendement ait pu voir s'il y a du mal à la vouloir ou à la fuir, la faire ou la laisser, telle action n'est ni bonne ni mauvaise, d'autant qu'avant cette perquisition, cette vue et réflexion d'esprit dessus les qualités bonnes ou mauvaises de la chose à laquelle on s'occupe, l'action avec laquelle on la fait n'est volontaire » (3).

La faculté de théologie ne s'occupa pas de ce principe de moralité et encore moins du probabilisme. Elle censura plusieurs propositions particulières que le P. Bauny soutenait au nom de la raison ou comme conformes aux exigences nouvelles de l'époque. Ainsi cet auteur excusait de tout péché tant véniel que mortel les aversions et les marques de haine que l'on manifeste au prochain ; il traitait « de fornication et non de stupre le mal qui se commet de gré et volontairement avec une vierge, ne croyant pas qu'il soit nécessaire en conscience de la doter,

(1) *Collection des procès-verbaux*, t. III, p. 101.
(2) Cf. D'Argentré, *Collectio*, t. III, P. I, pp. 28-35.
(3) *Somme des péchés*, 5e éd., p. 906 ; Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 156.

quelques prières et quelques persuasions qui y soient intervenues de la part de l'homme » ; il excusait de péché mortel les enfants qui prennent le bien de leurs parents parce que ceux-ci sont supposés préférer la perte de leurs biens temporels à la disgrâce de leurs enfants avec Dieu ; il supprimait l'obligation de restituer les dommages injustement causés par un tiers complice ; il soutenait la licéité du « contrat germanique » et il autorisait le placement d'argent à intérêt ; enfin il revendiquait pour les religieux le droit de pouvoir absoudre des péchés réservés aux évêques. Toutes ces propositions furent condamnées par les docteurs de la faculté au nom de l'Écriture sainte, de la morale évangélique, des prescriptions conciliaires de l'Église et de la tradition.

Cette fois encore, Richelieu intervint en faveur de l'auteur. Il enjoignit à la faculté de théologie de différer la condamnation de la *Somme des péchés*. En réalité, du vivant du premier ministre, le P. Bauny échappa au déshonneur de voir paraître la censure de son ouvrage (1).

Caractéristique de ces condamnations.

Comme on le constate, les propositions que la faculté de théologie condamna chez Garasse, Knott, Floyd, Cellot et Bauny, se rapportaient pour la plupart aux différends qui existaient entre le clergé séculier et la compagnie au sujet de la juridiction et de la hiérarchie. Les thèses de théologie morale furent beaucoup plus rares. Cependant il n'est pas douteux que les examinateurs de la Sorbonne n'aient rencontré, surtout dans la *Somme des péchés* du P. Bauny, de nombreuses assertions concernant ceux qui vivent dans l'occasion prochaine, assertions qui, vu leurs principes théologiques, devaient leur paraître laxistes (2). De même les docteurs de l'université qui cherchaient en toute occasion à mortifier un jésuite, nepouvaient ignorer les théories relâchées que ce même auteur soutenait dans sa *Theologia moralis;* car elle venait d'être condamnée par Rome et par l'assemblée

(1) HERMANT, *o. c.*, t. I, pp. 158-159.

(2) Dans son ouvrage *Les provinciales et leur réfutation*, t. I, p. 236. Paris, 1851, l'abbé Maynard est d'avis « qu'aux pages 1089 et 1890 de la *Somme* du P. Bauny il y a, relativement aux maîtres et aux servantes, aux fils de famille qui trouvent danger dans la maison paternelle, des décisions relâchées ». Ailleurs, *o. c.*, t. I, pp. 271 et 284, le même auteur estime que Bauny n'est ni est un « savant casuiste », ni « un représentant sérieux de la compagnie ».

du clergé. Comment se fit-il que ces propositions laxistes aient échappé à leur censure ? Partageaient-ils à leur sujet les sentiments du P. Bauny ? On aurait tort d'interpréter trop hâtivement leur silence dans le sens d'une approbation tacite. Il s'explique en effet par le souci absorbant qu'avait la faculté de théologie, ainsi que le haut clergé d'ailleurs, de maintenir ses droits et ses privilèges contre les réguliers et par la bienveillance que Richelieu montra ostensiblement à l'égard de Cellot et de Bauny. D'autre part la manière dont les évêques justifièrent la condamnation des livres de ce dernier prouve qu'eux du moins, considéraient sa doctrine comme relâchée et qu'ils la désaprouvaient hautement. On verra d'ailleurs bientôt, lors de la polémique sur le laxisme, que les universitaires, ennemis de la compagnie, ne les ignoraient nullement.

Conclusion qui s'en dégage.

II

En 1638, on le sait, Richelieu obtint de la faculté de théologie de Paris la condamnation de la doctrine contritionniste soutenue dans sa forme la plus outrée par le P. Séguenot de l'Oratoire (1596-1676). Dans les notes de sa traduction du livre *De la sainte virginité* (1) de S. Augustin, cet auteur avançait que « l'absolution n'est qu'une déclaration judiciaire du pardon des fautes et que la contrition parfaite est absolument nécessaire pour obtenir la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence » (2). Cette censure fit beaucoup de bruit à cause des intrigues qui l'avaient précédée et parce que le nom du cardinal y fut directement mêlé. L'arrestation du P. Séguenot et de son collaborateur présumé, l'abbé de Saint-Cyran, fit considérer la condamnation de cette doctrine comme un fait très grave. Les ennemis de Port-Royal parlaient beaucoup de ce contritionnisme outré et ils répandaient le bruit qu'il était propagé et mis en pratique par le directeur de cette abbaye et par ses disciples.

Condamnation du contritionnisme outré par la Sorbonne.

En 1641 parut à Paris un ouvrage du P. Ant. Sirmond, S. J., (1591-1643) qui avait pour but de justifier par des considérations théologiques la condamnation portée par la Sorbonne contre le

Ant. Sirmond, S. J.

Sa *Défense de la vertu.*

(1) *De la sainte virginité, discours traduit de S. Augustin, avec quelques remarques pour la clarté de la doctrine, par Claude Séguenot, prêtre de l'Oratoire.* Paris, 1638.

(2) *O. c.*, pp. 122, 128, 129 notes.

livre du P. Séguenot (1). L'auteur, un esprit subtil et, par tempérament, ergoteur, était neveu du célèbre Jacques Sirmond ; mais il n'avait ni l'érudition ni la sûreté de jugement que possédait son oncle. Dans la préface de son ouvrage, il annonçait qu'il allait réduire au silence « ceux qui contestent la valeur des vœux, qui prétendent qu'en agissant par crainte on ne pourrait faire le bien ». En réalité, il avançait quelques théories bizarres qui, loin de « défendre la vertu », en semblaient plutôt ruiner les fondements.

Valeur des vœux.

Ant. Sirmond consacre la première partie de son livre à établir la valeur des vœux. Selon lui, les vœux présentent deux avantages considérables : d'abord ils donnent occasion au chrétien de s'obliger à faire ce que le temps ne lui permettra peut-être pas de réaliser ; ensuite, d'après l'enseignement de la foi, les actes accomplis par vœu sont plus méritoires que les autres. Ici, une objection assez courante se présente à l'auteur. Les vœux ne diminuent-ils pas la liberté et par le fait même le mérite ? La réponse de Sirmond n'est pas embarrassée. De même, dit-il, que l'existence des préceptes n'enlève point la liberté, ainsi l'obligation qui résulte des vœux la laisse absolument intacte. D'ailleurs, selon S. Thomas (2), le mérite ne requiert point une liberté absolue.

Suffisance de l'attrition.

Mais Sirmond veut avant tout justifier la suffisance de l'attrition. Comme d'autres théologiens, il s'attache à résoudre l'objection que certains auteurs soulevaient contre l'attritionnisme et qu'ils tiraient de l'obligation qui incombe à l'homme de poser quelquefois un acte d'amour souverain envers Dieu. Mais, contrairement à ses prédécesseurs, il vise au nouveau et à l'extravagant. Voici, en effet, comment il détermine les obligations qui découlent du premier précepte du décalogue. Il observe d'abord que ce commandement n'oblige pas l'homme à aimer Dieu d'une manière affective à tous les instants de sa vie. En cela il reste d'accord, de son propre avis, avec tous les théologiens. Mais, aussitôt après, il commence par une critique

(1) Cet ouvrage de Sirmond était intitulé : *La deffense de la vertu par le père Antoine Sirmond, de la compagnie de Jésus. A Paris, chez Sébastien Huré, rue S. Jacques, au Cœur-bon. M.DC.XXXXI. Avec privilège et approbation.* In-4. — Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 131-136.

(2) Dans la *Somme théologique*, II^{a} II^{æ}, q. 88, a. 4, ad 1^{um} : « Sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmata in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis ».

outrancière des doctrines théologiques qui cherchent à préciser les obligations positives qui résultent de ce précepte et à fixer les moments auxquels l'homme est tenu de poser un acte d'amour souverain envers Dieu. « En quel temps ce précepte obligera-t-il » ? Voici la réponse de l'auteur à cette question :

Le précepte d'aimer Dieu.

« Les opinions en sont fort partagées. S. Thomas dit qu'il oblige pour le premier usage de la raison. C'est un peu bien tost ; il ne sçauroit le faire devant. Scotus, pour chaque dimanche. Sur quoy fondé ? Sotus, toutes les fois que nous recevons quelque insigne bienfaict d'en-haut. Bon, pour le remerciement et l'action de grâces, dont l'omission nous rendroit alors blasmables d'ingratitude. D'autres croyent que cette obligation est pour le temps auquel nous sommes griefvement tentés. Ouy, en cas qu'il n'y eust que cette voye pour fuir la tentation. Il y en a qui la renvoient à l'extrémité de la vie. On leur oppose le peu d'apparence qu'il y a qu'un si grand commandement ne nous fust donné que pour y obéir si tard. Je ne serois pas non plus d'opinion à croire qu'en chaque réception ou collation de sacrement, il fallut de nécessité exciter en nous cette saincte flamme d'amour pour y consommer (consumer ?) le péché dont nous serions coupables. L'attrition y est suffisante avec effort pour la contrition ou avec la confession qui en a la commodité. Il s'en trouve enfin qui veulent, qu'au sortir de cette vie, tout homme soit obligé d'aimer actuellement son créateur, soit qu'il l'aye faict ou deu faire plutost ou non. Mais je leur ferois volontiers ce dilemne. Cet homme se voit mourir ou non. S'il ne se void point mourir, quelle loy peut l'obliger à s'y disposer pour lors en un moment qu'il ne cognoît pas ? S'il se void mourir, la charité qu'il se doit à soy-mesme et le soing qu'il est obligé d'avoir pour son salut, s'il ne veut estre parricide de son âme, le lui recommande assez sans que l'amour de Dieu s'en mesle. Adjoustez qu'en cas semblables où il s'agiroit de mourir hors de la grâce, si la charité n'y pourvoyoit, elle seroit bien en effect nécessaire pour lors, mais de nécessité de moyen plus que de précepte.

Suarez respond que nous sommes obligez d'aimer Dieu en quelque temps. Mais en quel temps ? Il vous en fait juge et n'en sçait rien. Quelqu'autre en diroit bien autant et il ne nous résoudroit pas beaucoup. Et néantmoins ce que ce docteur ne sçait point, je ne sçay qui le sçait. S'il y a un commandement d'aimer, il oblige de son chef à son observation. Qui demanderoit : et sa

transgression à quoy oblige-t-elle ? Pécheroit-il mortellement contre ce précepte qui n'exerceroit jamais d'acte interne d'amour ? Je n'oserois ny le dire ny le dédire de moy-mesme. S. Thomas, $2^a\ 2^{æ}$, q. 44, a. 6, semble respondre que non et se contenter pour éviter à la damnation que nous ne fassions rien d'ailleurs contre la sacrée dilection, quoyque jamais en cette vie nous n'en eussions l'acte formel... Si c'est la doctrine de saint Thomas, comme il semble que ce l'est, je dirois volontiers, soubs son autorité, que Dieu nous commandant de l'aimer, se contente au fonds que nous luy obéissons en ses autres commandemens » (1).

Mais Sirmond sent la faiblesse de son argument d'autorité et il s'évertue à justifier sa théorie par des preuves directes. Il distingue d'abord les « préceptes de douceur » des « préceptes de rigueur » ; les premiers statuent certaines obligations sans entraîner des peines aux contrevenants ; la violation des seconds au contraire encourt une punition. Ensuite l'auteur invoque la distinction entre la charité affective et l'amour effectif. Il ne croit pas que le premier précepte du décalogue impose la charité affective. A son avis, il n'importe aucune obligation nouvelle pour celui qui observe tous les autres commandements divins ; car ainsi il aime Dieu en œuvre et donne des marques d'amour suffisantes pour satisfaire à son devoir.

La crainte servile.

Cette doctrine qui supprime en réalité le devoir d'aimer Dieu autrement que par la fidèle observation de ses préceptes, est exposée par l'auteur sous le titre : « ce que la charité commande ». Un second chapitre sur l'attrition traite de « ce que la charité permet ». Il soutient « que la crainte mesme servile est bonne quoyqu'imparfaite (2) » ; car elle est inspirée par le Saint-Esprit. Dans un troisième chapitre, il est question de « ce que la charité conseille ».

Mérite des bonnes œuvres.

Enfin Sirmond expose le fondement du mérite de nos bonnes œuvres. Sa thèse est formulée comme suit : « la seule présence de la grâce sanctifiante rend toutes nos actions méritoires du ciel, sans que le motif de la charité y soit requis » (3). Selon l'auteur, cette doctrine a été soutenue autrefois par S. Augustin, S. Thomas, François de Sales et le concile de Trente.

(1) *O. c.*, P. II, pp. 14-16.
(2) *Ibid.*, p. 39.
(3) *O. c.*, P. III, p. 7.

Réponse de Camus à Sirmond.

La publication de ce livre d'Ant. Sirmond provoqua dans le monde des théologiens une assez vive émotion. Jean Pierre Camus, évêque de Belley, se croyait à tort visé par l'auteur. A cette époque il prêchait à Paris et, en mystique sensible qui se rattachait à François de Sales, il ne parlait dans ses sermons que « charité et amour de Dieu » (1). Irrité par cette attaque, il opposa à son prétendu détracteur une réponse virulente (2). Il s'y prenait à toute la compagnie de Jésus et traitait ses membres de « demi-pélagiens » (3), de « calomniateurs » et de « corrupteurs de la morale ».

Reproches de Camus aux casuistes.

« Subtilizans, dit-il, si parfaitement sur la loy de Dieu et sur les actions humaines que, comme tous les jours ils découvrent de nouveaux péchez et des terres neuves dans le pays du vice, ils ont aussi les moyens de le subjuguer, faisans et défaisans des péchez comme il leur plaist et déplaist, et formans les consciences, ou plutost s'en jouans comme bon leur semble » (4).

Camus les accuse même d'apprendre le mal aux chrétiens.

« Tesmoin, dit-il, ce gros volume *De matrimonio* fait par un sainct personnage que l'on nous débite pour vierge avant que l'Église l'ait déclaré tel, dont la virginale pudeur fait leçon sur le sujet de leurs devoirs ou de leurs désordres à tous les mariez de la terre et possible encore à tous les incontinens » (5).

Au P. A. Sirmond.

Ces violentes accusations contre la compagnie sont suivies de reproches directs adressés au P. A. Sirmond. Celui-ci y est

(1) Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 135.

(2) Elle porte le titre suivant : *Animadversions sur la préface d'un livre intitulé : Défence de la vertu. Par I. P. C. de Belley. A Paris, M.DC.XLII.* In-8. — Le P. Sommervogel ne mentionne pas cet ouvrage dans sa *Bibliothèque*, t. VII, c. 1236.

(3) *O. c.*, p. 184. — Il parle aussi, p. 56, de « la quadrature du cercle de la science moyenne » et applique à l'opinion de Molina ces vers :

Novetta openion, ch'è a pena nata,
Già grande vola e triompha armata.

On voit par là combien les objections contre les doctrines des jésuites étaient répandues dans différents milieux.

(4) *O. c.*, p. 57.

(5) *O. c.*, p. 59. — Camus vise manifestement les *Disputationes de sacramento matrimonii* du P. Thomas Sanchez (1536-1608). Cet ouvrage avait été mis à l'index en 1627. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 324.

ouvertement traité d'auteur injuste et de théologien dangereux. Injuste, Sirmond l'a été, suivant Camus, en supposant que des catholiques soutiennent des erreurs sur la valeur des vœux (1). Il s'est montré théologien dangereux en proposant des théories qui ruinent complètement la doctrine catholique. A ce qu'il a affirmé, l'action inspirée par la seule crainte de l'enfer n'est pas mauvaise (2), et pour qu'elle soit surnaturelle, elle ne doit pas être inspirée par la charité divine (3) ; le précepte d'aimer Dieu serait simplement négatif (4) ; la grâce actuelle n'est pas nécessaire pour que l'homme puisse poser une action surnaturelle (5) : autant de propositions, observe Camus, qui vont à l'encontre des données de la foi et qui détruisent la religion.

Critique de la doctrine d'A. Sirmond par Arnauld.

L'évêque de Belley n'était pas seul à s'émouvoir de la doctrine d'Ant. Sirmond. Les partisans de Port-Royal y voyaient une injure à la vérité et une insulte à leur directeur, l'abbé de Saint-Cyran. D'autre part, ils y constataient aussi les absurdités auxquelles la doctrine attritionniste devait, selon eux, conduire les théologiens si elle était poussée à ses dernières conséquences. Ils espéraient obtenir la condamnation du livre de Sirmond et détruire ainsi complètement l'effet produit par la censure de la théorie contritionniste de Séguenot. Conduit par cet espoir, Ant. Arnauld, alors licencié en Sorbonne, fit paraître un petit écrit dans lequel il dénonçait « les erreurs et impiétés » d'Ant. Sirmond (6).

« Ami lecteur, dit-il dans sa préface, mon dessein n'est pas de comprendre dans ce traité toutes les faussetés et les erreurs de ce livre, mais seulement les plus grossières et les plus palpables. Elles sont si claires que j'ai cru les avoir suffisamment réfutées en les exposant à la vue de tout le monde. Je ne puis me persuader que MM. les prélats qui sont assemblées, et MM. de la faculté

(1) *O. c.*, p. 63 svv.
(2) *Ibid.*, p. 87 svv.
(3) *Ibid.*, p. 107 svv.
(4) *Ibid.*, p. 118 svv
(5) *Ibid.*, p. 133 svv., 157 svv., 184-185.
(6) Cet écrit portait le titre : *Extrait de quelques erreurs et impiétés contenues dans un livre intitulé : La deffense de la vertu par le P. Antoine Sirmond, de la compagnie de Jésus, imprimé à Paris, chez Sébastien Huré, rue Sainct-Jacques, au Cœur bon, avec privilège et approbation. (1641).* In-12. Il est repris dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX. pp. 1-15.

de Sorbonne souffrent plus longtemps qu'un livre si dangereux, écrit en langue vulgaire, empoisonne l'âme des peuples » (1).

Erreurs d'A. Sirmond d'après Arnauld.

Les « erreurs les plus grossières et les plus palpables » qu'Arnauld dénonce aux évêques et aux docteurs de Sorbonne se résument dans les neufs propositions suivantes : 1) Sirmond supprime l'obligation d'aimer Dieu affectivement pour ne laisser subsister que ce qu'il appelle l'amour effectif. « Ainsi, dit Arnauld, cet auteur abolit entièrement par sa mauvaise doctrine le commandement de l'amour de Dieu, qui n'est autre chose, selon le sauveur du monde, qu'abolir toute l'Écriture sainte et renverser le christianisme par ses fondements ». 2) Comme les pélagiens, il affirme que Dieu donne sa grâce sanctifiante à ceux qui lui obéissent sans amour. 3) Il tâche de faire considérer comme un simple conseil, le précepte qui impose aux chrétiens d'aimer leurs ennemis. 4) Selon lui, la rémission des péchés s'obtient par l'attrition « accompagnée de l'effort pour la contrition ou de la confession pour qui en a la commodité ». Or, le concile de Trente a condamné l'opinion d'après laquelle l'attrition suffit, en dehors de la confession, pour recevoir le pardon des péchés. 5) D'après lui encore, la crainte servile est bonne quoique imparfaite ; 6) les actions des vertus morales posées sans l'amour de Dieu sont méritoires pour le ciel *ex condigno* ; 7) Jésus-Christ aurait pu agir sans amour ; 8) une action conforme à la raison est par le fait même inspirée par la charité ; 9) les œuvres faites sans amour pour Dieu sont cependant « en Dieu », et les philosophes païens ont fait des actions « en Dieu ».

Mais Arnauld ne parvint pas, par son écrit, à ébranler l'assemblée du clergé ou la Sorbonne. S'il faut en croire Hermant, « ceux qui dominaient sur la faculté de théologie, craignirent de donner occasion aux docteurs de s'expliquer sur l'obligation d'aimer Dieu, de peur qu'une nouvelle censure ne fût la ruine de l'autre et la justification de ceux que l'on se contentait d'accabler par des voies de fait (2) ».

Réplique d'A. Sirmond.

Quoi qu'il en soit de la cause qui retint la faculté, son silence enhardit le P. Sirmond. Il publia une réponse très aigre contre Arnauld, dans laquelle il maintenait toutes ses affirmations (3).

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX, p. 1.

(2) *Mémoires*, t. I, p. 136.

(3) Nous en jugeons d'après les remarques éparpillées dans les ouvrages d'Arnauld où il est questions du P. Ant. Sirmond. Nous n'avons pu trouver

Il croyait même avoir trouvé à leur appui de nouveaux arguments et de nouvelles autorités. C'est ainsi qu'il faisait du docteur André Duval un défenseur de la suffisance de l'amour effectif de Dieu à l'exclusion de la charité affective.

Notes de Camus.

En 1643, Camus ou quelques-uns de ses amis publièrent une nouvelle attaque contre la doctrine d'Antoine Sirmond (1). Elle était beaucoup plus considérable que la première, mais aussi beaucoup plus diffuse et étirée. A part la partie qui réfute l'opinion de la suffisance de l'attrition en dehors du sacrement de pénitence (2), elle répétait, en les amplifiant, les considérations émises antérieurement par le même auteur.

Silence d'Arnauld.

Arnauld ne revint plus à l'attaque, au moins du vivant de Richelieu (3). Le sujet était délicat et une intervention trop répétée de sa part dans cette question pouvait entraîner pour son maître des mesures de répression. Mais il enregistra avec soin les « erreurs et impiétés » du P. Sirmond pour les dénoncer de nouveau au public à la première occasion. Celle-ci ne se fit pas attendre. Elle se présenta, en 1643, lors de la reprise des hostilités ouvertes entre la compagnie et l'université.

III

Conflit entre l'université et la compagnie au sujet de la collation des grades.

Au commencement de l'année 1618, les jésuites avaient remporté sur l'université une victoire insigne : ils avaient obtenu, par un arrêt du conseil du 15 février, la réouverture du collège

cet ouvrage ; nous n'avons pas même rencontré son titre exact. Le P. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. VII, c. 1236-1237, ne donne aucun renseignement a ce sujet.

(1) *Notes sur un livre intitulé : La deffense de la vertu, extraits de plus amples animadversions. Par P. L. R. P. A Paris, M.DC.XLIII.* In-8. — Dans sa *Bibliothèque*, t. VII, c. 1236, le P. Sommervogel attribue cet ouvrage à Camus. Dans la préface de ce livre au contraire, les auteurs se donnent comme des amis de l'évêque de Belley qui ont simplement utilisé ses notes.

(2) *O. c.*, p. 93 svv.

(3) Dans une *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*, publiée dans les *Lettres provinciales et notes de Nicole*, t. III, pp. 137 svv. (1753) et dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX, pp. 16-73, Arnauld revient sur « les erreurs » du P. Sirmond et prétend enlever à cet auteur tous ses arguments de raison et d'autorité. Il appuie surtout sur le « sens nouveau » dans lequel Sirmond emploie les mots « affectif et effectif ». Le mot « affectif », dit-il, signifie ce qui reste dans la volonté ; ce qui se produit au contraire en actions extérieures, s'appelle effectif. Or « aimer » c'est avoir une inclina-

de Clermont (1). Blessée dans son honneur et dans son intérêt, l'université avait mis en œuvre les derniers moyens de résistance dont elle disposait. Abandonnée par ses protecteurs ordinaires, les membres du parlement, et réduite à ses seules forces, elle avait cherché à entraver le succès des jésuites en fermant l'accès des grades aux écoliers qui auraient suivi leurs leçons. La faculté de théologie avait donné l'exemple. Suivant les inspirations du docteur Filesac, qui partageait la haine vouée par Richer à la compagnie, elle avait décrété, le 1er mars 1618, « que, *selon l'ancienne et usitée coutume*, les étudiants ne seraient admis aux examens du baccalauréat en théologie que s'ils justifiaient avoir étudié, pendant trois ans entiers, sous les docteurs et professeurs publics de la faculté. A cet effet, ils étaient tenus de produire un certificat signé de trois ou au moins de deux de ces docteurs. En outre chacun devait jurer, sans équivoque ni amphibologie quelconque, conformément à l'intention de celui qui l'interrogerait, n'avoir eu autres maîtres en théologie que les susdits professeurs publics » (2). Une délibération analogue avait été prise le 24 mars par la faculté des arts. Malgré les efforts de la compagnie pour sortir de cette situation désavantageuse et humiliante, le règlement édicté en 1618 par la faculté de théologie et celle des arts avait été maintenu et les recteurs qui s'étaient succédés, avaient veillé avec un soin jaloux à son exécution.

Mesures prises par l'université en 1618.

Pendant les dernières années du règne de Louis XIII et les premières de celui de Louis XIV, la lutte pour la collation des grades recommença avec la même opiniâtreté (3). A la fin de l'année 1642, quatre élèves des jésuites se présentèrent devant le recteur de l'université et réclamèrent le titre de maître ès arts qu'ils prétendaient leur être acquis par cela seul qu'ils avaient suivi les cours de philosophie au collège de Clermont. Le recteur refusa de les admettre. Aussitôt les professeurs de Clermont prirent parti pour leurs écoliers. Dans une requête du 11 mars

Requête de la compagnie adressée au conseil du roi, en 1643.

tion vers une personne ou un objet et on ne peut *aimer* effectivement sans avoir un amour affectif. Cf. *Lettres provinciales et notes de Nicole*, t. III, pp. 156-166.

(1) Cf. Ch. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris au XVII*e *et au XVIII*e *siècles*, t. II, pp. 94 svv. Paris, 1866 ; A Douarche, *L'université de Paris et les jésuites*, pp. 248 svv. Paris, 1888.

(2) Douarche, *o. c.*, p. 252.

(3) Cf. Jourdain, *o. c.*, t. II, pp. 121 svv. ; Douarche, *o. c.*, pp. 285 svv.

1643, la compagnie demanda « que le collège de Clermont fut déclaré être du corps de l'université ; le principal et les professeurs d'icelui fondés en pareils droits, privilèges et prérogatives que les professeurs des autres collèges ; les écoliers recevables aux degrés et fondés aux mêmes droits que les autres sans distinction » (1). Les aspirations des jésuites n'étaient pas minces. Il ne leur suffisait plus de conquérir le droit des études académiques ; ils voulaient élever en face de la faculté des arts et de la faculté de théologie deux facultés rivales, jouissant des mêmes droits et privilèges en matière de collation des grades et capables de ruiner les premières.

Opposition des universitaires.

Les conséquences extrêmement graves de ce procès ne pouvaient échapper à l'université. Le recteur, Louis Gorin de Saint-Amour (1616-1687) (2), s'allia au défenseur attitré du clergé contre les jésuites, le docteur François Hallier († 1659), pour anéantir les nouvelles prétentions de la compagnie. Tous les deux avaient en commun une haine profonde contre les jésuites ; mais tandis que Saint-Amour était plus résolu et plus fougueux à l'attaque, Hallier, plus timide, se laissa bientôt effrayer et quitta le parti universitaire pour se ranger du côté de la compagnie (3). Cependant ni l'un ni l'autre ne se distingua particuliè-

(1) Douarche, *o. c.*, p. 287. Cf. aussi Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 195-206.

(2) Dans ses *Anecdotes de Port-Royal*, Brienne en a tracé cette jolie silhouette : « Louis Gorin de Saint-Amour, fils du cocher de Louis XIII, que Sa Majesté aimait fort à cause de son adresse à bien mener son carrosse ; ce Louis, dis-je, de Saint-Amour de fils de cocher, devint, pas son savoir-faire, recteur de l'université de Paris, la plus célèbre de l'univers, et ensuite (docteur) de la maison et société de Sorbonne. Il avait un corps et une mine plus propre encore à conduire le carrosse du roi, qu'à porter le bonnet et le chapeau sur les bancs de la Sorbonne, qui pliaient sous les pieds de cet autre Hercule : plus grand et plus fort n'était point celui de la fable ; je doute qu'il fût plus éloquent et plus courageux ». Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 14.

(3) D'après Launoi, Hallier penchait déjà du côté des jésuites vers la fin de 1643. Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 203-204. Plus tard, en 1650, il fut envoyé à Rome pour solliciter la condamnation des cinq propositions de Jansénius. — En 1643-1644 Hallier eut cependant encore un démêlé très vif avec le P. Pinthereau. Celui-ci l'accusait, dans de nombreux pamphlets, d'hérétique et d'ignorant et allait même jusqu'à jeter des doutes sur sa moralité. Les titres de ces pamphlets étaient souvent comminatoires ; qu'on en juge par cet exemple : *Information de la doctrine de maistre François Hallier ; en attendant celle de ses mœurs qui suivra bientost afin de haster les bulles de son évesché. Rennes, 1644.* Cependant cette information des mœurs de Hallier

rement dans les polémiques violentes qui allaient s'engager. Ils étaient parvenus, non sans peine, à enrôler dans leur parti un jeune champion plein de talent, qui allait livrer les assauts les plus furieux aux ennemis de l'université : c'était Godefroy Hermant, à cette époque chanoine de Beauvais et bachelier en théologie.

Écrits de God. Hermant.

Hermant se mit immédiatement en campagne avec une ardeur passionnée. En huit jours il publia des *Observations importantes* (1) sur la requête des jésuites du 11 mars 1643 et une *Apologie pour l'université de Paris contre un discours d'un jésuite* (2). Ce sont deux requisitoires véhéments contre la compagnie de Jésus. Ils veulent démontrer l'incapacité de ses professeurs, les défauts de l'enseignement de ses collèges, son zèle intéressé et calculé, son indépendance à l'égard des pouvoirs et sa prétention à les dominer, les dangers que sa doctrine présente pour l'Église, l'État et les âmes. En particulier pour ce qui concerne la doctrine de la société, ils insistent sur les « hérésies » des jésuites anglais, sur le « rôle fourbe » que les supérieurs des maisons de Paris avaient joué dans la condamnation de ces erreurs, enfin sur les censures dont Rome venait de frapper les livres de PP. Bauny, Cellot et Rabardeau. A entendre les discours emportés de Hermant, la compagnie de Jésus n'était qu'un ramassis d'ignorants, de fourbes, d'hérétiques, de révolutionnaires.

Une fois engagé dans la lutte, Hermant va jusqu'au bout. Cinq semaines après, le 8 juin 1643, il publie un nouveau livre sous ce titre : *Vérités académiques ou réfutation des préjugés populaires dont les jésuites se servent contre l'université de Paris* (3). L'auteur y continue à faire le procès des jésuites avec la même passion qu'il a montrée dans ses deux premiers ouvrages. Les professeurs du collège de Clermont y sont présentés comme de mauvais grammairiens et des rhétoriciens

ne parut jamais. Hallier fit-il des démarches pour arrêter ces attaques odieuses, ou le P. Pinthereau reçut-il l'ordre d'épargner un docteur qui s'acheminait vers le parti des jésuites ? On ne saurait le dire avec certitude.

(1) *Observations importantes sur la requeste présentée au conseil du roy par les jésuites, le 11 mars 1643, tendante à l'usurpation des privilèges de l'université de Paris. A Paris, M.DC.XLIII.* In-12.

(2) *Apologie pour l'université de Paris contre le discours d'un jésuite, par une personne affectionnée au bien public. Troisième édition. An. M.DC.XLIII.* In-12.

(3) A Paris, 1643. In-12. — Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 207-208.

ampoulés. Leurs écrits et leur méthode dans la prédication et la direction des consciences y sont ridiculisés. Pour la première fois la morale relâchée des casuistes est dénoncée au grand public.

Attaque contre la morale des casuistes.

« Voici, dit Hermant, la principale pierre d'achoppement, le piège qui surprend la crédulité des peuples, le poison sucré qui corrompt les esprits en les flattant, le charme trompeur qui déguise les rigueurs de la justice divine, en un mot une des plus certaines causes de la dépravation de ce dernier siècle. Car sans faire injure à la vérité, il m'est permis de nommer ainsi la théologie morale des jésuites et de déplorer avec tant de gens de bien toutes les étranges nouveautés, qui mettent l'Église en trouble en promettant le repos aux mauvaises consciences... Il est certain qu'ils apportent à cette étude un esprit entièrement préoccupé et une volonté toute formée d'accommoder la loi à la corruption du siècle et aux pratiques vicieuses, plutôt que de réformer le siècle et de corriger la pratique vicieuse par la loi. Ils donnent à l'air du temps ce qu'un esprit chrétien donnerait aux inspirations célestes... Ils ne sont pas moins suspects pour les dangereux principes qu'ils mettent en vogue. Car tenant pour assuré que toute opinion est problématique quand elle est soutenue par deux ou trois docteurs, dès que deux ou trois jésuites, sous prétexte de charité ou de force d'esprit, auront fait une petite ligue pour flatter la délicatesse des chrétiens, ce qui de tout temps était réputé une hérésie deviendra un problème indifférent... Ceux qui ne sont pas entièrement ignorants dans la manière d'agir de cette société, savent combien elle est flexible aux diverses occurrences, et qu'elle n'est pas plus constante que le temps et l'occasion dont elle veut faire sa règle. Si cet accommodement lui est plus familier en quelque rencontre, c'est principalement en matière de conscience ; et elle n'appréhende point de trahir la vérité pour favoriser sa politique... » (1).

Lettre de Saint-Amour au pape.

Par une inspiration rusée, l'université de Paris, qui confondait souvent le Saint-Siège et la compagnie dans ses attaques passionnées, jugea à propos d'implorer la protection du pape. Sur les conseils de Hallier, Saint-Amour adressa à Urbain VIII une lettre dans laquelle il accusait hautement la doctrine des jésuites.

(1) *Vérités académiques,* pp. 98 et svv.

Graves accusations.

« Que votre sainteté ne nous soupçonne pas, dit-il, d'un esprit d'envie ni du désir de nous emporter contre eux à la médisance dans une occasion où la pureté de la doctrine chrétienne et de la vérité ecclésiastique est visiblement exposée à un si grand péril... Qu'elle nous permette, s'il lui plaît, de toucher délicatement des plaies qui coulent encore et qui sont toutes sanglantes, et de déplorer ces nouveautés des jésuites dont nous promettons de vous donner pour témoins les yeux de toute l'Europe. Comme ils ont des sentiments plus conformes à la chair qu'à Jésus-Christ, et qu'oubliant la simplicité chrétienne, ils détournent l'industrie de leurs esprits à des subtilités politiques, quelles tragédies ne font-ils pas tous les jours, quels tumultes n'excitent-ils point ? Quelles armes, quels flambeaux funestes ne mettent-ils point entre les mains des profanes ? Ils remplissent la théologie scolastique de nouveaux dogmes par je ne sais quelle démangeaison de publier des maximes extraordinaires, et il n'y a presque point de partie dans tout le corps de cette espèce de théologie qu'ils n'aient entrepris ou de mutiler entièrement ou de corrompre par le fard et le déguisement de la nouveauté. Est-ce qu'ils ont été plus réservés et plus retenus par les disputes qu'ils ont faites touchant la morale ? Au contraire, ils manient comme il leur plaît les dogmes les plus importants comme si c'était une cire molle à qui l'on fait prendre toutes les formes qu'on veut ; ils rendent un ministère honteux à la paresse et au dégoût des peuples dont ils favorisent les inclinations ; ils attribuent faussement l'innocence aux plus grands crimes et leur promettent l'impunité par une flatterie dangereuse et une cruelle miséricorde. C'est par ces artifices qu'ils s'efforcent d'acquérir de la réputation à leur société qui a une si grande démangeaison d'écrire. Tout ce qu'ils ont mis au jour, quelque contraire qu'il puisse être à la piété et à l'ancienne tradition, devient pur dans leur estime pourvu qu'il soit comme assaisonné de la douce et agréable apparence de la nouveauté, de sorte que l'on peut dire que nous sommes maintenant plus affligés par les remèdes de nos maux que par nos maladies mêmes, et qu'il s'en faut peu que cette masse si dangereuse de tant de livres ne soit encore quelque chose de plus pernicieux que l'injustice et le dérèglement de nos mœurs » (1).

(1) Cette lettre est imprimée dans JOURDAIN, *Histoire de l'université de Paris*, t. I, Pièces justificatives, n° XCIV. — Cf. aussi HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 199-202.

Attitude de la compagnie.

La compagnie de Jésus dédaigna d'abord de répondre aux attaques de l'université. Elle se reposait avec confiance sur la faveur de la cour, qui lui semblait plus que jamais assurée. Mais, comme le remarque Douarche (1), « les écrits de Godefroy Hermant eurent un tel retentissement, qu'ils créèrent une vive agitation dans le monde des écoles et jusque dans les rangs du peuple. Au collège d'Harcourt, les élèves jouaient, en guise de distraction, la querelle de l'université contre les jésuites et la terminaient par une sentence en règle contre ces derniers. Le bruit public rendait les pères responsables de la cherté du pain. On les accusait de pousser à la famine en expédiant de grandes quantités de blé en Espagne ; ils ne pouvaient se montrer dans les rues de Paris sans provoquer aussitôt les attroupements et les injures d'une multitude égarée ».

Publication de deux écrits.

Le P. Jacques de la Haye rompit ce silence trop prolongé et publia une réponse à l'*Apologie pour l'université* (2). Mais, comme l'observe encore Douarche, « les armes qu'il dirigeait contre l'université étaient émoussées, sinon tout à fait rouillées. Il relevait contre les docteurs de Sorbonne des griefs remontant à plusieurs siècles en arrière ». Bientôt, dans la *Chimère des vérités académiques*, un jésuite fit dégénérer la lutte en querelle personnelle contre Hermant. Mis en demeure de répondre aux attaques dont il était l'objet, celui-ci s'en excusa, disant « qu'il pouvait abandonner sa propre réputation à ses adversaires, depuis qu'il avait une fois sacrifié ses intérêts particuliers à ceux du public ». Il riposta cependant au P. de le Haye par une *Seconde apologie pour l'université de Paris* (3) qui fut répandue avec autant de profusion que la première.

Menaces des universitaires.

Les attaques générales que les ennemis des jésuites prononcèrent à diverses reprises contre leur « morale relâchée », mena-

(1) *L'université de Paris et les jésuites*, p. 292.

(2) *Response au livre intitulé : Apologie pour l'université de Paris contre le discours d'un jésuite. A Paris, M.DC.XLIII.* In-8.

(3) En voici le titre complet : *Seconde apologie pour l'université de Paris, imprimée par le mandement de monsieur le recteur donné en Sorbonne le sixième octobre 1643. Avec approbation de messieurs le recteur, doyens, procureurs et députez de toute l'université en l'assemblée ordinaire tenue au collège des Chôlets le samedy cinquiesme décembre de la mesme année. Contre le livre fait par les jésuites pour response à la première apologie, publié par eux dedans et dehors le royaume et vendu chez Sonnius à la rue Sainct-Jacques, au compas d'or. A Paris. M.DC.XLIII.* In-12.

çaient d'être poussées plus à fond et de devenir plus explicites. Dans sa première *Apologie pour l'université* (1), Hermant cherchait à intimider ses adversaires en révélant qu'il se préparait une *Theologia moralis societatis Jesu*. Les chefs du parti universitaire savaient trop bien que les erreurs de certains jésuites leur fournissaient de précieuses armes dont ils pouvaient se servir dans leur œuvre de combat. Hallier, qui fut le grand inspirateur de la lutte, préparait, à l'ombre, les matériaux. Pour mener à bonne fin son entreprise, il s'adjoignit cette fois le docteur Ant. Arnauld.

La Théologie morale des jésuites.

Vers la fin du mois d'août de cette année 1643, parut, sans nom d'auteur, un petit opuscule qui portait ce titre très simple : *Théologie morale des jésuites. Extraict fidellement de leurs livres* (2). Les auteurs (3) y dénonçaient plus de cent « propositions scandaleuses » et, pour prouver qu'ils les avaient « fidèlement » tirées des livres de théologiens jésuites, ils marquaient en manchettes des renvois précis aux ouvrages dont ils les disaient tirées. Les propositions étaient distribuées en cinq groupes qui portent les titres suivants : « 1) Contre la morale chrestienne en général ; 2) contre les commandemens de Dieu ; 3) contre le décalogue ; 4) doctrine des jésuites touchant les sacremens ; 5) contre l'Église et la hiérarchie ».

Propositions qu'elle dénonce.

De quelle nature étaient ces propositions ? Hallier et Arnauld avaient largement puisé aux condamnations que certains jésuites

(1) P. 13.

(2) In-8.

(3) Nous admettons pour cet écrit deux auteurs, Hallier et Arnauld. Mais comme Arnauld en a été le rédacteur, nous en parlerons souvent, pour la brièveté, comme s'il était seulement l'œuvre de ce dernier. — Il ne nous paraît pas douteux, quoi qu'en disent certains historiens (cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX, p. IV-V ; DUPIN, *Hist. eccles.*, t. II, p. 160 ; SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, t. VI, c. 827) qu'Hallier ait pris part à la composition de cet écrit. Ce docteur connaissait en effet très bien les écrits des jésuites de cette époque : il avait réfuté les jésuites d'Angleterre et étudié à fond Cellot ; il avait été un des examinateurs de la *Somme des péchez* du P. Bauny (cf. D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. III, p. 28) ; il avait sollicité à Rome la condamnation de la *Theologia moralis* de cet auteur ; c'était lui qui, au dire du janséniste, compagnon de Pascal dans sa quatrième *Provinciale*, s'était écrié en voyant le concept du péché, exposé par Bauny : « *Ecce qui tollit peccata mundi* ». De plus, les défenses de Hallier contre l'attribution de cet écrit sont faibles et gênées. Cf. *Deffence de la doctrine de M. François Hallier, docteur et professeur du roy en Sorbonne, par luy-mesme. Contre les impostures et calomnies du supposé Abbé de Boisic. MDC.XXXIII. Avec approbation des docteurs*, p. 7 svv.

avaient subies de la part de la Sorbonne ; ils rappelaient les censures que quelques disciples de saint Ignace avaient encourues à Rome ; ils mettaient en lumière « les impiétés » d'Ant. Sirmond, les « erreurs » que Jacques Sirmond avait soutenues dans une polémique contre Saint-Cyran, les « hérésies » et les inconséquences que certains auteurs de la compagnie montraient dans les controverses sur l'*Augustinus* et sur la pratique religieuse ; ils reprenaient les objections courantes contre le probabilisme et quelques autres doctrines ; enfin ils inséraient dans leur opuscule les accusations qui circulaient dans le monde des théologiens de Paris contre la doctrine de certains moralistes de la société.

Mais à côté de ces propositions qui avaient déjà été relevées antérieurement soit par des auteurs particuliers, soit par la Sorbonne, les auteurs de la *Théologie morale des jésuites* révélaient plusieurs affirmations, tirées surtout des ouvrages du P. Bauny, dont plusieurs constituaient, telles qu'elles étaient énoncées, des théories laxistes. Elles se rapportaient à la coopération du péché d'autrui, à la recherche de l'occasion prochaine, aux relaps et aux consuétudinaires. C'est ainsi qu'on peut dire que cet écrit de Hallier et d'Arnauld a inauguré la lutte contre la morale relâchée proprement dite (1).

Ces détracteurs de la compagnie voulaient que le public fût averti qu'ils n'avaient dénoncé que « quelques » erreurs des jésuites. Voici en effet comment ils terminaient leurs accusations :

« Ces maximes pernicieuses, extraittes fidèlement de livres de jésuites, ne sont qu'un eschantillon de leur mauvaise doctrine, et il serait facile d'en recueillir beaucoup d'autres sur toutes les autres matières de la théologie et de faire voir qu'ils l'ont corrompue dans toutes ses parties, par la licence qu'ils se sont donnée de soumettre cette science toute divine à la faiblesse du raisonne-

(1) Jusqu'ici tous les historiens ont vu dans cette *Théologie morale des jésuites* un simple plagiat d'un écrit protestant. Nous établissons notre opinion sur l'originalité de cet opuscule dans l'annexe III de cette dissertation. Le lecteur y trouvera comment Arnauld et Hallier utilisent leurs sources, quelle part ils accordent aux condamnations officielles et quels sont les bruits hostiles à la compagnie qu'ils adoptent. Nous y montrerons aussi l'influence considérable de l'opuscule d'Arnauld sur les polémiques qui se sont livrées plus tard au sujet de la morale relâchée.

ment humain et de rechercher l'intelligence des mystères de Dieu dans les ténèbres de leur esprit, plustot que dans les lumières de l'Écriture sainte et de la tradition des saints Pères, qui sont les sources sacrées d'où les véritables théologiens doivent puiser leurs décisions ».

Effet qu'elle produit.

La *Théologie morale des jésuites* n'atteignit pas le but que ses auteurs avait visé. Alors qu'elle était destinée à soulever l'opinion publique contre la compagnie de Jésus dont elle prétendait révéler les théories relâchées, elle ne parvint qu'à provoquer contre les casuistes quelques protestations d'évêques à qui elle rappelait les doctrines « pernicieuses » de certains jésuites sur la hiérarchie (1). Cependant elle portait à la connaissance du public des propositions qui, si elles avaient été bien comprises, auraient été capables d'attirer sur les casuistes l'indignation des chrétiens. Mais elle les présentait dans une forme trop abstraite pour en faire toucher le défaut. Il faudra qu'un génie comme Pascal les rende vivantes et les livre à l'immortalité du ridicule pour que la guerre contre les théologiens casuistes captive l'opinion publique (2).

Information de la doctrine du P. Héreau, S. J.

Les attaques répétées des universitaires ne parvinrent donc pas à ébranler la situation favorable dont jouissait la compagnie de Jésus à la cour. Une habile diversion du recteur Saint-Amour changea tout à coup la physionomie de la lutte et assura le triomphe de l'université. Au mois d'août 1643, certains cahiers de théologie qui contenaient des propositions dangereuses sur le régicide, l'homicide et l'avortement, furent dénoncés au recteur ; on ne tarda pas à découvrir qu'ils avaient été écrits sous la dictée du P. Héreau, professeur des cas de conscience

(1) Dans une « deuxiesme édition reveue et augmentée » parue en 1644, la *Théologie morale des jésuites* rapporte « deux déclarations solennelles » des supérieurs des jésuites par lesquelles ceux-ci avaient désavoué les ouvrages pseudonymes de Knott et de Floyd. Elle résumait ainsi une *Epistola circularis* envoyée par les évêques présents à Paris à leurs confrères de province pour les informer des révélations faites par le P. Alegambe au sujet de ces ouvrages.

(2) Dans un article sur *Les Provinciales et le livre de la Théologie morale des jésuites*, publié dans la *Revue d'histoire et de la littérature de France*, 1900, t. VII, pp. 164-195, G. Lanson fait bien ressortir, par l'analyse des deux ouvrages, l'importance de cette considération pour expliquer le succès éblouissant des *Provinciales* et l'accueil plutôt froid réservé au livre d'Arnauld.

au collège de Clermont. Une enquête fut ouverte, des perquisitions opérées, des témoignages entendus, des procès-verbaux dressés et l'affaire portée devant le tribunal de l'université qui résolut d'en saisir le parlement.

Le recteur qui succéda à Saint-Amour, en 1644, François Dumoustier († 1661) ne fut pas moins ardent que lui à défendre les intérêts de l'université contre les aspirations de la compagnie. Il adressa jusqu'à trois requêtes au parlement pour dénoncer les « pernicieuses doctrines » des jésuites, en particulier celles du P. Héreau ; il répandit des *Avertissements* pour instruire le public des dangers que présentait la morale de la compagnie (1).

Tendance de la doctrine de ce père.

Dans son enseignement, le P. Héreau avait consacré certaines idées aristocratiques, très répandues dans les classes élevées de son époque. Il avait autorisé les personnes nobles à défendre leur honneur par les moyens les plus énergiques. Cette théorie n'était pas née en France ; elle était originaire d'Espagne où l'honneur était alors une espèce de religion. C'est probablement à des théologiens de ce pays que le P. Héreau avait pris sa doctrine. Quoi qu'il en soit, selon lui, un « homme de condition peut sans pécher tuer quelqu'un qui lui voudra donner un soufflet ou un coup de baston pour lui faire injure notable, si autrement cette injure ne peut-être évitée ». Ainsi encore un homme d'honneur, portant les armes, peut immédiatement tuer celui qui l'injurie soit par un souffiet, soit par un coup de bâton, et qui, après cette violence, cherche à s'échapper par la fuite. De même, pour ne pas être considéré comme un lâche, un homme d'honneur peut accepter le duel. Une jeune fille trompée par ruse ou violence peut, pour éviter le déshonneur, se débarrasser de son fruit avant qu'il ne soit animé. Enfin il est permis à tout homme de tuer clandestinement son détracteur parce qu'il se sert de sa langue « comme d'un autre instrument pour offenser son honneur ou sa réputation » (2).

Violence des universitaires.

Les requêtes adressées au parlement et les « avertissements » destinés au public dénonçaient ces propositions avec des accents

(1) On trouve des extraits de ces requêtes et de ces avertissements dans *Annales de la société des soi-disans jésuites*, t. III, pp. 842-848 et pp. 862-929.

(2) Cf. *Requeste présentée à messeigneurs de la cour de parlement par l'université de Paris, suivant la conclusion faite à son assemblée ordinaire au collège des Chôlets, le cinquiesme décembre 1643, touchant une doctrine pernicieuse enseignée au collège de Clermont à Paris*, pp. 5-7, 12-15. (Paris), 1644.

pathétiques qui nous font quelque peu sourire à notre époque. Les universitaires y mettaient tant de passion qu'ils exigeaient une coalition contre la compagnie et proclamaient du devoir de tous les hommes de « s'unir tous ensemble pour étouffer une si pernicieuse secte ».

Ils dénoncent la doctrine sur la licéité du régicide.

Mais le P. Héreau avait aussi toléré, sous certaines conditions, le régicide. Le recteur et ses partisans saisirent cette occasion pour montrer que cette théorie de la licéité du régicide était préconisée par tant de jésuites qu'on pouvait la considérer comme une doctrine de la compagnie (1). Les universitaires savaient en effet très bien que la dénonciation de cet enseignement était un moyen infaillible de provoquer l'intervention du pouvoir contre l'auteur.

Intervention de Mazarin.

De fait le parlement ne pouvait rester insensible aux plaintes de l'université ; car il avait toujours défendu les droits de la couronne contre les théories révolutionnaires et il n'avait jamais toléré la doctrine de la licéité du régicide. Il se préparait à condamner les propositions soutenues par le P. Héreau, lorsque Mazarin intervint pour mettre fin à cette agitation des esprits. Car on en était déjà arrivé à des violences et les excès les plus graves étaient à redouter : l'université poursuivait le célèbre imprimeur Cramoisy pour avoir mis sous presse, sans prévenir le recteur, l'ouvrage d'un jésuite contre le livre *De la fréquente communion* ; de leur côté, les jésuites avaient fait emprisonner l'imprimeur de la faculté des arts, Jacquin, pour avoir imprimé les requêtes et les apologies de l'université.

Fidèle à sa politique d'équilibre entre les corps puissants de l'État, Mazarin ordonna au parlement de s'abstenir de toute condamnation. Mais comme il ne pouvait refuser une certaine satisfaction à l'opinion publique très émue, il évoqua l'affaire du P. Héreau devant le conseil du roi. Le provincial et les supérieurs des trois maisons qu'avaient les jésuites à Paris, furent cités à comparaître. Ils furent sévèrement admonestés par le chancelier en présence de la reine mère ; ils durent désavouer la doctrine du P. Héreau, reconnaître ses torts, et s'engager à

(1) Cf. *Acte faict à la diligence de M. le recteur de l'université pour découvrir et faire condamner une doctrine préjudiciable à la vie d'un chacun et particulièrement des rois et princes souverains, enseignée au collège des jésuites à Paris*, pp. 1-93. (Paris), 1643. Voici les noms des théologiens qui y sont cités : Grégoire de Valence, Suarez, Tolet, Molina, Lessius, Emm. Sa, Heissius, Gresser, Mariana, Bellarmin, Vasquez, Guignard.

se montrer moins téméraires à l'avenir. Par arrêt du 3 mai 1644, le conseil du roi blâma publiquement les maximes dénoncées par l'université et condamna leur auteur aux arrêts jusqu'à nouvel ordre au collège de Clermont (1).

Silence des jésuites.

Quant au refus des grades académiques qui avait été la première occasion de cette discussion, il n'en fut plus question. Les jésuites qui n'avaient recueilli que des injures et des humiliations, gardèrent à ce sujet un profond silence. Les écrits de l'université, répandus dans toute la France, les présentaient sous un jour extrêmement défavorable. Ces écrits avaient particulièrement relevé les théories dangereuses et même erronées que certains jésuites professaient en théologie morale (2). Ce fut le parti de Port-Royal qui bénéficia le plus de ces dénonciations de la morale relâchée et de l'aversion que manifestaient les docteurs de l'université envers la compagnie.

IV

Apologies pour les casuistes.

Les accusations de morale relâchée que les universitaires avaient portées contre les jésuites et les propositions téméraires du P. Héreau qu'ils avaient révélées, produisirent un grand scandale. Force fut aux jésuites de se défendre devant l'opinion publique et de rendre compte des excès de quelques-uns de leurs théologiens. Car plus d'un les traitaient ouvertement de moralistes dangereux et certains parents commençaient déjà à retirer leurs fils du collège de Clermont.

Le P. Caussin.

Le P. Nicolas Caussin (1583-1651), rappelé de son exil de Quimper-Corentin et rentré en grâce auprès de ses confrères depuis la mort de Richelieu, fut le premier à tenter la justification de son ordre contre les attaques de l'université et les accusations de la *Théologie morale des jésuites*. Le défenseur sem-

(1) Cf. cet arrêt dans les *Annales*, t. III, pp. 929-930.

(2) Nous devons encore mentionner une proposition qu'Arnauld dénonçait dans une lettre adressée aux évêques approbateurs du livre *De la fréquente communion* : « Sacramenti pœnitentiæ necessitas ad remittenda baptizatorum lethalia peccata ex verbis institutionis conficitur. *Ad illud sufficit attritio naturalis modo honesta.* Non datur sacramentum validum informe ex defectu contritionis aut confessionis ». Cette proposition fut soutenue, d'après Arnauld, au collège de Clermont, au mois d'août 1643. Cf. *Œuvr. d'Arnauld*, t. XXVIII, p. 554, n. a.

blait heureusement choisi : ancien confesseur de Louis XIII, très en vue à la cour et dans la haute société, intègre et affable, le P. Caussin était généralement très apprécié, même des ennemis de son ordre. Cependant, quelques années auparavant, il avait été mêlé à des incidents fâcheux qui avaient eu comme conséquence son éloignement de la cour et son exil à Quimper. A cette occasion, il avait dû subir de durs affronts de la part de ses confrères et il avait été traité par eux sans ménagement à cause de ses intrigues contre Richelieu et de ses tendances à une trop grande sévérité dans la direction spirituelle du roi (1). A vrai dire, ces antécédents ne pouvaient contribuer à l'autorité du P. Caussin, et on l'accusa de « trahir ses sentiments naturels » en entreprenant la défense de la « morale relâchée » de certains membres de son ordre.

Sa réponse aux universitaires.

En réalité dans son *Apologie* (2) dédiée à la reine, le P. Caussin s'efforçait de justifier outre mesure ses confrères, même le P. Héreau. A ses yeux, la *Théologie morale des jésuites* ne renferme que des généralisations injustes, des impostures, des textes dénaturés ou tronqués. Malheureusement pour lui, Caussin n'appuyait d'aucun exemple cette affirmation générale qu'il opposait aux détracteurs de son ordre. Au contraire, au lieu de prouver leur injustice, il cherchait à montrer leur ignorance. Car, selon lui, la plupart des propositions qu'ils objectent aux jésuites, sont des plus légitimes. Ainsi, c'est avec raison que Vasquez a soutenu qu'on peut adorer toutes les créatures, puisque Dieu habite en toutes choses (3) ; en affirmant que nous aimons assez Dieu quand nous l'aimons en œuvre, A. Sirmond a défendu la vérité (4) ; en enseignant la licéité de la vanité, Garasse s'en est tenu à la doctrine catholique (5) ; en tolérant le luxe et l'immodestie des habits, Bauny n'a fait que reprendre la doctrine d'autres théologiens (6) ; de même, on ne peut guère reprocher

Critique de la *Théol. mor. des jés.*

(1) Cf. Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 275-278, 282 svv. et surtout De Rochemonteix, S. J., *Nicolas Caussin, confesseur de Louis XIII et le cardinal de Richelieu. Documents inédits*. Paris, 1911.

(2) *Apologie pour les religieux de la compagnie de Jésus. A la reyne régente. Par le P. Nicolas Caussin, de la mesme compagnie. A Paris, M.DC.XL IV.* In-12.

(3) *Ibid.*, pp. 124-125.

(4) *Ibid.*, pp. 126-129.

(5) *Ibid.*, pp. 129-130.

(6) *Ibid.*, pp. 130 svv.

à ce casuiste son enseignement sur la coopération des valets aux débauches de leurs maîtres, sur l'absolution à conférer aux consuétudinaires ou sur les conseils à donner aux pénitents qui vivent dans l'occasion prochaine du péché (1).

Justification du P. Héreau.

La justification du P. Héreau contre la requête du recteur de l'université était plus embarrassée. Car, vu l'opposition de la cour, Caussin n'osait pas excuser complètement les doctrines de son confrère. Il ne lui fut possible que de plaider des circonstances atténuantes.

Le P. Héreau, disait-il, « a cru par une simple franchise qu'il pouvait dire ce que disent les livres et a produit les opinions de quelques docteurs très célèbres qui ne sont point jésuites sur ces questions qui font tant de bruit, sans toutefois rien prononcer affirmativement en ce qu'il a jugé trop hardi ; il a manqué de prévoyance en touchant des poïnts qui devoient estre omis ; il n'a pas pesé que quantité de questions, que d'autres casuistes des nations étrangères traitent communément sans scrupule, ne sont pas bonnes en ce lieu. Il n'a pas considéré qu'il y a des doctrines semblables à ces arbres qui ne font point de mal en un pays, et gâtent tout lorsqu'ils sont transplantés en un autre ; et qu'il y a des disputes, lesquelles peut-estre seroient trouvées bonnes en Italie et en Espagne, qui dès lors qu'elles viennent en ce royaume prennent un tout autre visage ; comme aussi certaines maximes qui sont très bonnes en France ne peuvent estre goûtées des estrangers... » (2)

Pour décharger son ordre, Caussin énumérait d'une part de nombreux théologiens, étrangers à la compagnie, qui avaient soutenu les mêmes propositions que celles dont le P. Héreau était accusé ; d'autre part, il cherchait à montrer que plusieurs disciples de S. Ignace les avaient combattues (3). Il attachait particulièrement une grande importance à cette dernière considération. A ses yeux, l'honneur de son ordre était intact, et ceux

(1) *Ibid.*, pp. 133-140.

(2) *Ibid.*, p. 163.

(3) Ainsi au sujet de la licéité du meurtre d'un calomniateur, Caussin cite comme adversaires de cette opinion Vasquez, Lessius, Gordon, Laymann, De Coninck, Réginald, Filliuci, Turrian, Suarez. Pour l'illicéité de l'avortement il invoque Lugo, Lessius, Réginald, Molina, Vasquez, Tanner, Laymann, Turrian, Sanchez. *O. c.*, pp. 283 svv.

qui avaient cherché à le flétrir, s'étaient rendus coupables d'une profonde injustice. « Les *Vérités académiques*, dit-il, sont des mensonges, le pélagianisme (des théologiens de la compagnie), une fiction, la *Théologie morale*, un outrage, les *Requêtes* du recteur, un attentat » (1).

Le P. Le Moyne.

L'*Apologie* du P. Caussin fut immédiatement suivie d'un *Manifeste apologétique* (2) du P. Pierre Le Moyne (1602-1671). Cet écrivain, auteur de la *Dévotion aisée*, est bien connu depuis que Pascal l'a pris à partie dans sa neuvième lettre à un Provincial.

Son *Manifeste apologétique*.

Dans son *Manifeste*, le Moyne déclare d'abord qu'il veut « défendre l'innocence de la compagnie sans blesser personne » (3). Mais les graves accusations des ennemis de son ordre lui font bientôt oublier sa première déclaration. Il s'emporte contre les détracteurs de ses confrères et les traite de schismatiques, d'hérétiques, d'envieux, qui cachent leurs attaques contre l'Église en s'opposant aux seuls jésuites, parce que ceux-ci représentent « les vertus publiques et entreprenantes » dans la société catholique.

Éloge des casuistes.

Il en vient ensuite au point principal, c'est-à-dire à l'éloge des casuistes et de leurs doctrines.

« Le reproche, dit-il, qu'on nous fait d'avoir affaibli la sévérité ancienne, d'avoir trop étendu les bornes du devoir et ouvert aux mœurs et aux consciences un espace sans limites, est une vieille plainte renouvelée et l'accusation commune de tous les hérétiques contre l'Église... Il ne nous est point honteux d'avoir notre part des injures et d'être accusés de n'être pas assez sévères. Saint Paul condamne la sagesse excessive et intempérante ; il y veut des bornes et de la sobriété ; et selon sa morale tous les devoirs du chrétien doivent être raisonnables » (4).

Leur justification.

Le Moyne objecte aux dénonciateurs de la morale des casuistes trois défauts de procédé : des généralisations injustes,

(1) *Ibid.*, p. 229.

(2) *Manifeste apologétique pour la doctrine des religieux de la compagnie de Jésus, contre une prétendue Théologie morale et d'autres libelles diffamatoires publiés par leurs ennemis. Par le P. Pierre le Moyne de la mesme compagnie. A Rouen, chez Jean Boullenger, près les PP. jésuites. M.DC.XLIV. Avec privilège.* In-12.

(3) *O. c.*, p. 13.

(4) *Ibid.*, pp. 37 et 42.

des attributions trop exclusives, des falsifications. Ainsi, d'abord, l'enseignement du P. Héreau sur la licéité de l'avortement, du meurtre d'un calomniateur, du tyrannicide et celui du P. Bauny sur le luxe et sur l'absolution à conférer aux pécheurs qui vivent dans l'occasion prochaine, sont imputés à tous les jésuites et à eux seuls, alors qu'en réalité ces doctrines n'ont été soutenues que par certains jésuites à la suite d'autres théologiens étrangers à la compagnie. Ensuite la *Théologie morale des jésuites* dénonce plusieurs propositions qui se rencontrent chez de docteurs de l'université et chez des théologiens des différents ordres religieux. Mais, pour jeter l'odieux sur les casuistes de la compagnie, elle les présente comme si elles n'étaient défendues que par des jésuites. Quant aux falsifications, elles consistent surtout à mutiler le texte et par conséquent la pensée des auteurs. Ainsi Bauny, parlant de la licéité de la coopération que prêtent les serviteurs aux débauches de leurs maîtres, détermine la nature de cette coopération : celle-ci ne peut comporter que des actes qui sont indifférents en eux-mêmes et qui n'ont d'autre relation au péché que par la mauvaise intention du maître. Ainsi encore le même Bauny exige, pour que les jeunes gens puissent fréquenter les personnes du sexe, qu'ils y soient contraints par les nécessités du commerce ; de même encore, il s' appuie sur le consentement du mari pour réduire l'adultère à une simple fornication.

Le Moyne commet la maladresse de vouloir justifier l'attitude que son ordre avait adoptée dans le conflit entre séculiers et religieux. Il fait un éloge excessif du P. Cellot qui, dit-il, « a respandu beaucoup de fleurs sur la teste des évesques » et, malgré l'aveu du P. Alegambe, il s'inscrit en faux contre les écrits attribués aux PP. Knott et Floyd (1).

Seconde intervention du P. Caussin.

Ces dernières remarques du P. Le Moyne ne purent produire d'autre effet que d'irriter les prélats contre la compagnie. Aussi les jésuites estimèrent qu'il ne fallait pas trop parler de l'écrit du P. Le Moyne et qu'il était de l'intérêt de leur cause de donner au public un autre ouvrage dans lequel on pourrait trouver avec une réfutation de la *Théologie morale des jésuites* des éloges adressés aux évêques de France. Le P. Caussin, dont nous venons de signaler une première tentative auprès de la reine, se chargea de cette mission. Dans un écrit (2) qui parut à Paris

(1) *Ibid.*, pp. 254-259.

(2) Intitulé : *Response au libelle intitulé : La théologie morale des jésuites, dédiée à nosseigneurs les éminentissimes cardinaux et illustrissimes et révéren-*

en 1644, il reprit explicitement plusieurs observations de son confrère Le Moyne contre les ennemis des casuistes, et il dédia son ouvrage aux prélats de France, car il voulait capter leur bienveillance et, si possible, provoquer de leur part une désapprobation de la *Théologie morale des jésuites*.

Importance qu'il attache à un arrêt du parlement de Bordeaux.

Ce qui faisait espérer au P. Caussin une intervention des évêques de France, c'était un arrêt du parlement de Bordeaux, daté du 4 septembre 1644, par lequel la *Théologie morale des jésuites* était condamnée au feu comme renfermant « des fausse-tés et des impostures ». Les jésuites de Bordeaux étaient à cette époque très liés avec les membres du parlement de cette ville et ils en avaient obtenu plusieurs mesures contre l'archevêque, H. de Sourdis, qui était un partisan déclaré de la réforme de Port-Royal. Ils n'avaient eu aucune peine à faire porter cet arrêt contre le libelle anonyme des universitaires de Paris, que de Sourdis répandait avec profusion dans son diocèse.

Sa défense des casuistes.

Mais Caussin crut aussi pouvoir convaincre les évêques « des fausse-tés et des impostures » de l'opuscule qu'il combattait. Dans une réponse générale qui rappelle son *Apologie,* il attire l'attention du lecteur sur trois vices de méthode dont Arnauld se serait rendu coupable : généralisations injustes, mutilations de textes, attributions trop exclusives.

Cependant, en procédant, dans une seconde partie, à un examen particulier de chacune des propositions dénoncées, Caussin cherche à les justifier, à part quelques rares exceptions. Encore celles-ci constituent-elles, à son avis, des opinions probables : certains casuistes les ont soutenues, d'autres au contraire les ont combattues. Ainsi l'apologiste de la compagnie adopte pour son propre compte la plupart des propositions dont, dans le même ouvrage, il reconnaît le laxisme (1). Comme l'observe fort à propos God. Hermant, dans sa défense des jésuites, l'écrit de Caussin « se réduit à chercher des complices des erreurs dont on les accuse, ou à tâcher de faire voir qu'on les accuse injustement » (2).

dissimes archevesques et évesques de France. Par le P. Nicolas Caussin de la compagnie de Jésus. Deuxième édition. A Paris, chez Mathurin et Jean Henault, rue S. Jacques, à l'ange gardien. Avec permission. 1644. In-12.

(1) Voici les références des propositions que Caussin adopte, et que nous citons d'après les divisions et les numérotations de la *Théologie morale des jésuites :* I, 1, 3-13 ; II, 1-10 ; III, 1-2, 5-16, 18-20 ; IV, 1-18, 20-27, 30-35, 43-46 ; V, 1, 4-7, 11, 14-19, 30.

(2) *Mémoires,* t. I, p. 284.

Nouvelle tactique des apologistes des casuistes.

Les évêques de France appréciaient à sa juste valeur l'arrêt du parlement de Bordeaux en matière de conflit entre les jésuites et un de leurs confrères et ne montraient aucune velléité de protéger des livres dont la plupart avaient été antérieurement condamnés par eux. Les jésuites comprirent qu'ils n'avaient rien à espérer de la part du clergé séculier. Ils renoncèrent à s'adresser encore à lui et désormais ils se bornèrent à travailler l'opinion publique.

Attaque emportée du P. Pinthereau.

Sous le pseudonyme de l' « abbé de Boisic », le P. Pinthereau publia une attaque assez emportée contre la *Théologie morale des jésuites* (1). Il était dans le goût de cet auteur de se cacher et d'employer son esprit à mortifier les ennemis de son ordre par des insinuations malveillantes contre leurs personnes. Au point de vue doctrinal, il résume ses observations comme suit :

« En la première partie, qui contiendra les impostures du libelle de la *Théologie morale des jésuites,* nous rapporterons premièrement les propres paroles avec les mesmes citations d'Arnauld ; et puis nous alléguerons au vray les sentences et les actions dont il sera question. En la seconde partie qui comprendra les ignorances du mesme libelle, après en avoir pareillement rapporté le texte, nous produirons premièrement les autheurs non jésuites qui seront de mesme advis que ceux qu'il taxe de singularité ou de mauvaise doctrine ; et puis nous allèguerons, quand il sera besoin, les autheurs jésuites qui se trouveront de contraire opinion à ceux qu'il aura repris » (2).

Il justifie les théologiens de la compagnie.

Voilà assurément un programme bien net. Malheureusement l'auteur a vite fait de l'oublier. Dans la première partie de son ouvrage, il veut justifier la plupart des propositions attribuées aux PP. Bauny, Sanchez, Suarez, Garasse, Ant. Sirmond, Héreau, Rabardeau et Cellot. Dans ce but il ne cherche pas, comme il l'avait annoncé, à rétablir le contexte et à entendre les accusés, mais il recourt à des subtilités, souvent dépourvues de sens. Plus loin, dans la seconde partie de son livre, il se prononce encore plus hardiment en faveur de ses confrères et, comme

(1) Elle portait le titre suivant : *Les impostures et les ignorances du libelle intitulé : La théologie morale des jésuites. Par l'abbé de Boisic. M.DC.XLIV.* In-8.

(2) *O. c.,* pp. 14-15.

preuve unique de leur innocence et de la justesse de leur doctrine, il fait valoir que des théologiens étrangers à la compagnie ont soutenu avant eux les mêmes théories. Selon lui, on peut soutenir les propositions qu'Arnauld a dénoncées et qui se rapportent au probabilisme, à l'absolution des récidivistes, des consuétudinaires et de ceux qui vivent dans l'occasion prochaine du péché, à la licéité de l'avortement et des duels, à la simonie, à la malice non spécifique de l'adultère auquel le mari consent. Ainsi le P. Pinthereau s'ajouta-t-il aux PP. Caussin et Le Moyne pour soutenir la plupart des propositions que les universitaires avaient dénoncées comme laxistes.

Intervention du P. Annat.

Un autre ouvrage anonyme (1), qu'on a attribué plus tard au P. Annat, S. J., ne procède pas autrement que les écrits précédents dans sa critique de la *Théologie morale des jésuites*. Il avance des accusations générales ; mais quand il en vient à l'examen particulier de chaque proposition, il tâche de la justifier ou, pour quelques-unes plus rares, de chercher ailleurs des partisans. D'ailleurs l'auteur ne vise pas à l'originalité et il s'avoue tributaire de ses confrères.

Fin des attaques des universitaires.

Les premiers promoteurs de cette attaque contre la morale relâchée ne purent que se réjouir de la faiblesse des réponses que les apologistes des casuistes leur opposaient. Mais comme la compagnie avait laissé tomber ses premières revendications contre l'université, ils estimèrent qu'il était inutile de continuer leur campagne (2) : ils avaient atteint leur but.

Lettres anonymes d'Arnauld sur les apologistes de la compagnie.

Cependant le branle était donné. Arnauld et ses partisans reprirent un moment la lutte pour jeter le discrédit sur leurs ennemis. En 1644 parut à Paris un écrit dont le titre portait : *Lettres de Polémarque à Eusèbe et d'un théologien à Polémarque sur le sujet du livre intitulé : Théologie morale des jésuites* (3). Ce titre rappelait ironiquement l'ouvrage grotesque

(1) Qui portait comme titre : *Le libelle intitulé : Théologie morale des jésuites contredit et convaincu en tous ses chefs par un P. théologien de la compagnie de Jésus. L'An M.DC.XLIV.* In-8. Il fut publié à Cahors.

(2) 1 e 7 décembre 1644, ils adressèrent cependant encore une *Requête* au parlement pour dénoncer les PP. Caussin et Le Moyne parce qu'ils renouvelaient la doctrine du P. Héreau sur l'homicide. Cf. *Annales*, t. III, pp. 930-963.

(3) S. l. n. d. In-12.— Elles se trouvent imprimées dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIX, pp. 95-172. Les subdivisions sont annoncées comme suit : 1° *Lettres de Polémarque à Eusèbe sur l'arrest du parlement de Bordeaux, obtenu*

dirigé contre le livre *De la fréquente communion* et dans lequel le P. Lombard contrefaisait si maladroitement l'évêque.

Dans ces lettres, A. Arnauld — car c'était lui qui en était l'auteur — exploitait habilement certaines contradictions qui existaient entre les apologistes de la compagnie au sujet de certaines propositions. Car malgré le caractère uniforme de leurs défenses, il arrivait que l'un d'entre eux estimait « scandaleuse et détestable » une maxime qu'un autre approuvait pleinement. Ainsi épiloguant surtout sur les ouvrages de Caussin et de Pinthereau, il rapportait des jugements contradictoires portés sur quinze propositions : les unes concernaient l'absolution à conférer aux consuétudinaires et aux personnes qui persistent à vivre dans l'occasion prochaine du péché ; d'autres traitaient de la coopération des valets aux péchés de leurs maîtres, de la malice spécifique de l'adultère auquel le mari consent et de l'absolution à accorder à ceux qui ignorent les mystères de la Trinité et de l'incarnation ; d'autres enfin parlaient de la valeur des décrets de l'Inquisition romaine, et des questions discutées entre séculiers et réguliers.

Riposte violente du P. Pinthereau.

Ces lettres anonymes jetaient le ridicule sur les apologistes des casuistes et révélaient bien des faiblesses dans leurs défenses. Elles provoquèrent une contre-attaque très vive, qui portait le titre de *Responce d'Eusèbe au théologien de courte robe sur le sujet du libelle diffamatoire intitulé : Théologie morale des jésuites et lacéré par arrêt du parlement de Bordeaux* (1). Le P. Pinthereau, qui en est l'auteur, s'y adresse avec emportement au docteur Hallier qu'il prend à tort pour l'auteur de la *Lettre d'un théologien à Polémarque*. Il y fait un méchant portrait des principaux ennemis de la compagnie.

« Examinez un peu, dit-il, les qualitez de ceux du Port-Royal, avec qui vous avez noué de si fortes habitudes, et vous trouverez justement que vous estes compagnon de fortune de *Labadie et*

par les jésuites contre le livre intitulé : Théologie morale des jésuites et sur diverses responses qu'ils ont faites à ce livre. 2° *Lettre d'un théologien à Polémarque sur le sujet d'un arrest du parlement de Bordeaux contre le livre intitulé : Théologie morale des jésuites. Par laquelle il se voit que les jésuites ont eu raison de demander que ce livre fust bruslé comme plein de propositions dangereuses, scandaleuses et détestables, mais qu'ils en ont imposé au parlement de Bourdeaux en luy faisant croire qu'elles leur estoient calomnieusement imputées.*

(1) S. l. 1644. In-8.

Dabillon qui, à l'exemple de tant de moines apostats, n'ayant peu porté le joug de la religion, veulent encore secouer celuy de l'Église. D'un *Du Hamel* qui a passé plus de 10 ans dans la créance publique pour un homme extravagant et sans cervelle et qui signale ses folies à 25 lieues de Paris à la risée de toute la France. Des sieurs *Rebours et Floriot,* pédants à triple estage et que d'honnestes gens ont autrefois aydé tous deux à trouver condition ayant qu'ils eussent pris party contre l'Église. D'un *Barboteau,* docteur en chicane et bachelier en droit canon. D'un *Loyer,* vicaire à Rouville, qui tua cette pauvre femme qui s'estoit communiée malgré luy à Pasques dernier. Du sieur *Hersan* lequel ayant presché la folie dans toutes les chaires de Paris, enfin le second dimanche de cet advent en la paroisse de Saint-Servais, entre dans une estrange phrénésie à la veue de tout un peuple, que monseigneur le coadjuteur dont il n'avoit pas mesme respecté la présence ny l'autorité, luy a interdit tout à fait la chaire... Du sieur *Sainct-Amour,* fils de maistre Estienne, qui vient encore de faire une haute folie dans une épistre de ses thèses dédiées à la reyne, où il parle de soy comme s'il estoit un fils de France, se vantant entr'autres choses, de n'avoir jamais rien veu ny appris que dans le Louvre, au lieu de dire dans les escuries du Louvre, où son père estoit cocher. D'un *Herman* qui, après avoir esté maistre d'école en la ville de Beauvais, est venu icy lever les cornes et a bien osé prester sa plume vénale aux ennemis des jésuites et à toute vostre cabale... »

Quant à *Dumoustier,* « il a la teste aussi petite que Hersan, les yeux d'un furieux, la contenance d'un apostat et la démarche d'un fol. Je ne touche point à ses mœurs non plus qu'à son extraction (on en fait un livre exprès) ; mais si l'ingratitude est le vice des âmes les plus basses, les extresmes obligations qu'il a aux *charités* des jésuites et à la compassion qu'ils ont eue de sa misère pendant le temps de ses estudes, le feront à jamais passer pour le plus lasche courage qui se puisse trouver » (1).

A part quelques rares considérations sur l'une ou l'autre proposition débattue (2), Pinthereau ne fait que s'en prendre,

(1) *O. c.*, pp. 15. 60-61.

(2) Pinthereau examine en tout cinq propositions. Il approuve la doctrine de Bauny sur la licéité de la coopération au péché des maîtres et sur la recherche de l'occasion prochaine *primo et per se.* Il ne condamne pas la maxime du même auteur sur l'absolution à conférer aux consuétudinaires. Il soutient que l'adultère commis avec une femme mariée doit être considéré

sur le même ton, à tous les adversaires de la compagnie. Il va de soi que ses menaces faisaient réfléchir. Quoi qu'il en soit, ne vit-on plus paraître, à cette époque, d'attaque contre les casuistes.

Influence de cette première attaque contre la morale relâchée.

A partir de ce moment toutefois, on constate dans les thèses soutenues en Sorbonne, dans les lettres pastorales et dans les ouvrages polémiques dirigés contre la compagnie, des allusions fréquentes à « la morale relâchée des jésuites », voire même des attaques ouvertes. C'est que les ennemis de la compagnie y trouvaient un moyen facile de discréditer leurs adversaires. Nous ne voulons relever ici qu'un seul assaut que God. Hermant livra à la morale laxiste, en 1645, lors de la soutenance de ses thèses de doctorat. L'auteur des *Apologies pour l'université* prétendait trop bien connaître la doctrine des casuistes et il estimait ses révélations antérieures trop importantes, pour qu'à la première occasion il ne revînt pas sur la même matière. Voici comment, dans ses *Mémoires,* il résume ses thèses :

Thèses de G. Hermant.

« C'est de l'école de cette trompeuse indulgence que vient la publication qui s'est faite de ces propositions : que l'acte intérieur de l'amour de Dieu n'est que de conseil, et non de précepte ; que l'on satisfait à l'amour de Dieu quand on ne le hait point ; qu'il est permis d'acheter un bénéfice à prix d'argent, pourvu que ce ne soit point par manière de récompense égale à la chose. Qu'un homme qui jure le nom de Dieu pour autoriser un mensonge léger est plus coupable d'irréverence qu'il ne commet véritablement un crime ; que celui qui jure par la tête, par le ventre, etc., se laissant emporter par colère contre les hommes et non contre Dieu, ne blasphème point ; que les enfants peuvent sans péché mortel dérober l'argent de leurs pères et leurs mères ; que les serviteurs peuvent rendre un ministère déshonnête à leurs maîtres en portant leurs lettres d'amour ; qu'il est permis de soutenir sa réputation par le moyen du duel ; repousser un soufflet à coups d'épée ; tuer un homme qui tâche de noircir votre réputation par les calomnies auprès d'un prince, d'un magistrat, ou des personnes d'honneur ; qu'une honnête fille qui a été abusée par un jeune

comme simple fornication, si le mari y consent. Enfin, pour ce qui concerne la proposition de Cellot sur la restitution, il observe qu'il « vaut mieux estre dirigé par un homme capable, quoyque vicieux, que par un homme de bien qui fust ignorant : les jésuites estans et très vertueux et très sçavans, on a tout sujet de se fier à leur conduite ». Cf. *o. c.*, pp. 21-34.

homme peut se décharger de son fruit, avant qu'il soit animé, de peur de perdre son honneur ; que celui qui a séduit une vierge par des caresses ou par des prières, n'est point obligé de la doter, comme un homme n'est pas aussi obligé à la restitution, lorsque par ignorance de droit ou de fait, il a pris le bien d'autrui, quand même il serait averti que cette acquisition serait injuste, non plus que celui qui aurait obligé un soldat par ses prières de brûler la maison de son voisin. Et c'est avec raison que, quelles que soient les personnes qui avancent ces opinions monstrueuses ou quelques autres semblables, et en quelque lieu qu'elles les puissent avancer, vous avez raison de dire : « Est-il possible que l'Évangile soit une si méchante nouvelle ? » (1)

Ces thèses étaient approuvées par la faculté de théologie et dédiées à l'assemblée du clergé qui se tenait à Paris. Elles furent soutenues au milieu d'une grande affluence de prélats. L'un des objectants, un nommé Thomas Fortin († 1680), « se divertit par manière d'exercice à prouver le meurtre des médisants et cita pour garants les plus célèbres jésuites en leur donnant les éloges qui leur sont attribués dans leur *Image du 1er siècle* et ailleurs, les appelant le virginal Sanchez, le profond Vasquez et ainsi du reste » (2). Cette parodie des universitaires blessa profondément les jésuites. Aussi justifia-t-elle, dans une certaine mesure, les propos malveillants dont, à la première occasion, le P. Pinthereau accabla Hermant (3).

Conclusion.

Ainsi donc c'étaient la Sorbonne et les assemblées du clergé qui avaient commencé cette lutte contre les théologiens moralistes de la compagnie de Jésus. Mais comme nous l'avons remarqué, les propositions qu'elles avaient condamnées, respiraient encore presque uniquement les controverses entre les séculiers et les réguliers. Vers 1641, une escarmouche entre A. Sirmond et Arnauld avait livré de nouvelles armes aux mains des ennemis des jésuites. Dans une polémique violente et intéressée contre la compagnie, quelques partisans des privilèges de l'université s'étaient chargés de discréditer aux yeux du public tout

(1) *Mémoires*, t. I, pp. 390-391.
(2) HERMANT, *l. c.*
(3) *Ibid.*

ce qui appartenait aux jésuites. Les casuistes n'avaient pu échapper à leurs poursuites. En dehors des propositions officiellement condamnées par la Sorbonne et des « impiétes » d'A. Sirmond, les universitaires avaient recherché dans des ouvrages condamnés des maximes qui, selon eux, tendaient à la destruction de la morale chrétienne. Ils avaient accueilli des bruits défavorables à certains casuistes ; ils avaient tapageusement dénoncé la doctrine révolutionnaire du P. Héreau. Toutes ces objections, ils les avaient rassemblées dans l'opuscule de la *Théologie morale des jésuites*.

Quatre membres de la compagnie de Jésus s'étaient lancés dans la lutte pour défendre leurs confrères contre les accusations de cette œuvre. Mais comprenant mal leur propre intérêt, ils avaient cherché à justifier plusieurs propositions qui n'étaient pas justifiables. Par là ils n'avaient fait que fournir de nouvelles objections à leurs ennemis et fortifié l'opposition à la morale relâchée. La lutte cependant n'avait pas duré longtemps : la victoire des universitaires avait été rapide. Elle avait eu comme résultat de faire connaître aux ennemis de la société une arme terrible dont les jansénistes, mis à l'étroit sur le terrain doctrinal, vont définitivement s'emparer en 1656.

CHAPITRE II

LA LUTTE SUR LES ORIGINES DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE

La proposition des deux chefs.

Ce problème fut soulevé par les attaques dirigées contre une proposition que de Barcos avait maladroitement glissée, pendant la révision, dans la préface du livre d'Arnauld *De la fréquente communion*. Remontant la chaîne ininterrompue des saints qui, par leur conduite, avaient prêché la nécessité et l'utilité de la pénitence, celui-ci en était arrivé à rappeler les exemples illustres que les grands apôtres SS. Pierre et Paul avaient offerts aux pécheurs. Les pleurs continuels de l'un comme la retraite prolongée de l'autre étaient présentés par lui en imitation aux chrétiens.

« Y a-t-il quelqu'un, disait-il, qui peut trouver mauvais qu'un pénitent... imitât la pénitence de S. Pierre qui ne demanda pas pardon au Fils de Dieu aussitôt qu'il l'eust offensé, comme dit S. Ambroise, de peur qu'il ne l'offensât encore davantage, et qui aima mieux mériter sa grâce par ses larmes, que la demander par ses paroles ? Et l'humilité de ce grand apostre a été imitée depuis par S. Paul... qui se retira peu après son baptesme dans les déserts de l'Arabie, pour y pleurer son péché dans la séparation de toute l'Église... De sorte que l'on voit dans *les deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un,* le modèle de la pénitence, comme nous l'avons expliquée dans cet ouvrage » (1).

S. Pierre et S. Paul, « *les deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un* » : telle est la proposition qui allait provoquer une nouvelle mêlée entre le parti de Port-Royal et ses ennemis et, pendant un moment, menacer sérieusement le livre *De la fréquente communion,* le code du jansénisme moral et ascétique.

Sa portée.

A première vue, il était assez difficile de définir exactement ce qu'elle voulait dire. Prétendait-elle égaler S. Paul à S. Pierre en tant que chef de l'Église universelle ? Proposait-elle de déduire la primauté du Saint-Siège, non de la primauté que S. Pierre

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVII, pp. 84-85.

avait reçue du Christ sur tous les autres apôtres, mais de la souveraineté de deux chefs égaux, SS. Pierre et Paul, qui n'avaient constitué cependant, en fait, qu'un seul chef ? Concédait-elle ou niait-elle l'institution divine de la primauté des souverains pontifes ? Autant de questions qu'un lecteur réfléchi devait se poser, mais auxquelles il ne lui était pas aisé de répondre.

Elle échappe aux premiers polémistes.

Quoi qu'il en fût, cette proposition des « deux chefs » avait échappé aux investigations des premiers adversaires d'Arnauld. Elle n'avait provoqué aucune observation ni de la part des PP. Lombard et Séguin, de la compagnie de Jésus, ni de la part du P. Yves, capucin. Bien plus, le P. Petau l'avait rapportée sans la taxer d'erreur (1) ; il avait lui-même parlé des « deux princes des apôtres » et avait appelé S. Pierre « le collatéral de S. Paul » (2).

Théories erronées sur l'origine de la primauté romaine.

Cependant vu l'ardeur croissante que les adversaires d'Arnauld avaient mise à fouiller son ouvrage et à en scruter toutes les affirmations, la proposition des deux chefs qui n'en font qu'un, n'avait pu échapper indéfiniment à la critique. Car il y avait dans la matière à laquelle elle se rapportait, des antécédents fâcheux dont le souvenir était encore vivace dans tous les esprits.

Richer.

M. Ant. de Dominis.

Richer, nous l'avons dit (3), avait nié, quelques années auparavant, l'origine divine de la primauté romaine. Marc-Antoine de Dominis s'était prévalu de la théorie hérétique du syndic de la faculté de théologie de Paris et, en la développant et en la transformant, il avait prêché une doctrine de révolte contre le Saint-Siège (4). Les docteurs de Paris et ceux de Cologne avaient sévèrement censuré les assertions téméraires de l'archevêque apostat et avaient hautement proclamé que la primauté romaine n'est pas le fait des hommes, le « résultat des faveurs consenties par les autres évêques », mais une institution divine, établie par le Christ dans son Église (5). Les théologiens de Cologne ne s'étaient pas arrêtés à la simple condamnation des théories de Marc-Antoine. Mieux que les docteurs de Paris, ils avaient

(1) Cf. *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, l. II, ch. XIV, P. I, pp. 267-280. Le P. Petau y fait la critique de la doctrine d'Arnauld relative à la pénitence de S. Pierre et de S. Paul.

(2) *Ibid.*, p. 272. — Cette expression a été supprimée dans la seconde édition.

(3) Plus haut, pp. 63-64.

(4) Cf. supra, p. 64.

(5) D'Argentré, *Collectio*, t. II, P. II, pp. 103-109 ; t. III, P. II, pp. 191-230.

examiné tous les arguments sur lesquels cet hérétique prétendait appuyer ses affirmations. Ainsi, ils avaient condamné comme « fausse, téméraire et contraire à l'opinion des Pères et des historiens », l'opinion d'après laquelle S. Paul aurait été le cofondateur de l'Église romaine (1).

Ce n'était pas tout. A côté de ces erreurs sur l'origine de la primauté romaine, quelques esprits hardis avaient préconisé, avec une logique poussée à l'extrême, de destituer le pape de cette suprématie universelle dont il jouissait et de créer, à côté de lui, un second pape possédant les mêmes droits et privilèges que le premier. On sait que la satire de l'*Optatus gallus* avait, mais à tort, attribué cette intention au cardinal de Richelieu (2). Mais ce qui n'était au début qu'une accusation malveillante à l'égard du premier ministre, était devenu bientôt une théorie ferme et soutenue avec âpreté. Des esprits subtils, tel un Rabardeau, s'étaient emparés de cette idée et ils l'avaient défendue avec tant de conviction que Rome, scandalisée et effrayée, avait sévèrement condamné leurs « ouvrages pernicieux » (3). Rabardeau.

On se le rappelle, ce fut Raconis qui, grâce à sa critique méticuleuse, fit la découverte de la propositions des deux chefs qui n'en font qu'un. Il la dénonçait au public comme « une proposition qui va à l'erreur » parce que, selon lui, elle tendait à combattre l'unité de l'Église et à ruiner sa constitution monarchique (4). Raconis dénonce la proposition des deux chefs.

La trouvaille de l'évêque de Lavaur eut un succès rapide chez les adversaires de Port-Royal ; désormais plus personne d'entre eux ne passe sous silence cette « proposition hérétique » des deux chefs. Comme on pouvait s'y attendre, ils invoquent contre elle la censure de la doctrine de Marc-Antoine de Dominis par la Sorbonne et la condamnation du livre de Rabardeau par le Saint-Office.

Cependant quand il s'agissait de préciser ces rapprochements entre la proposition du livre *De la fréquente communion* et les Objections imprécises.

(1) Si Marc-Antoine avance cette opinion au sujet de la prédication de S. Paul à Rome, c'est surtout pour combattre les revendications des papes qui prétendaient tenir leur primauté du fait qu'ils étaient les successeurs de S. Pierre. Cf. M.-A. de Dominis, *De republica christiana*, l. IV, c. I, t. I, p. 527 svv. Londres, 1617.

(2) Cf. supra, p. 67.

(3) *Ibid.*

(4) Cf. Raconis, *Examen et jugement du livre De la fréquente communion*, P. I, p. 331 svv.

doctrines condamnées de Marc-Antoine et de Rabardeau, les polémistes paraissaient tous hésiter et, par leurs affirmations vagues et indécises, ils prouvaient que leurs accusations ne se laissaient pas facilement justifier. En réalité, telle qu'elle était énoncée dans la préface de l'ouvrage d'Arnauld, la proposition des deux chefs qui n'en font qu'un ne se ramenait pas aisément aux doctrines hérétiques de Richer ou de Marc-Antoine ni aux théories révolutionnaires de Rabardeau. Elle ne niait pas l'institution divine de la primauté romaine ; elle n'égalait pas S. Paul à S. Pierre dans le but de rejeter les droits du souverain pontife ; elle n'autorisait pas l'existence simultanée de deux papes ou la création d'un nouveau pontife, gouvernant en même temps que l'évêque de Rome et ayant les mêmes droits que lui. Elle ne faisait que mettre sur le même rang les deux apôtres, Pierre et Paul, auxquels elle décernait le même titre de « chef de l'Église », tout en affirmant qu'à eux deux ils n'avaient constitué, en fait, qu'un seul chef.

Mais, dans l'emportement de la lutte, les polémistes n'ont pas l'habitude de ne recourir qu'à des arguments rigoureusement probants et de tout point irréprochables. D'ailleurs toutes les controverses doctrinales connaissent, à leur début, ces tâtonnements des esprits qui, frappés par la nouveauté d'un système, cherchent à lui opposer la tradition ou des antécédents anologues. Ce n'est le plus souvent que sous l'influence de la discussion que les caractères spécifiques d'une doctrine sont pleinement révélés. Dans le débat sur la proposition des deux chefs, les adversaires d'Arnauld ont subi la loi générale. En recourant aux théories condamnées précédemment, ils voulaient affirmer avant tout que, comme elles, la proposition des deux chefs tendait à la ruine de la papauté, au renversement de sa primauté et à la destruction de la constitution originelle de l'Église.

Plaintes des partisans de P.-R.

Cependant ces attaques vagues et imprécises bénéficièrent aux auteurs de la proposition des deux chefs. Ils se considéraient comme victimes d'injustes persécuteurs qui devaient recourir à de « viles impostures » pour jeter le discrédit sur une opinion « fort innocente » et « très glorieuse pour le Saint-Siège » (1). D'autre part, les partisans de Port-Royal furent choqués de ce que les adversaires les plus acharnés de la proposition des deux chefs étaient des jésuites qui, prétendaient-ils, toléraient, dans

(1) Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 315, 317.

leur compagnie, des auteurs dont les doctrines sur la constitution de l'Église étaient des plus radicales et excitaient à la révolte contre le Saint-Siège (1).

Dénonciation de la doctrine du P. Bile, S. J.

On ne sait par quel hasard cette dernière plainte des jansénistes reçut, vers cette époque, une confirmation publique. En effet, pendant que certains jésuites tâchaient de flétrir la proposition des deux chefs, un de leurs confrères, Érard Bile (1591-1650), fut publiquement convaincu de dicter, dans ses cours au collège de Caen, une doctrine simplement schismatique et hérétique sur la constitution de l'Église. Sur l'accusation d'un élève, des ennemis de la compagnie, dont quelques religieux de l'Oratoire, avaient ouvert une enquête et saisi des cahiers. Sous le coup de l'emportement et de l'indignation, ils publient les « erreurs scandaleuses » enseignées par le P. Bile (2) ; et comme à cette époque on ne pouvait signaler les fautes d'un jésuite sans s'attaquer à toute la compagnie, ils rappellent « les doctrines funestes » que les disciples de S. Ignace ont répandues dans le monde et « dont ils augmentent continuellement le nombre et la gravité ». Ces nouveaux accusateurs de la compagnie ne le cèdent ni en éloquence ni en passion aux universitaires de Paris. Écoutons cette virulente entrée en matière :

Emportement des ennemis de la compagnie.

« Après avoir corrompu les mœurs des chrétiens par tant de mauvaises maximes, ruiné les commandements de Dieu, authorisé tant de profanations dans l'usage des sacremens, attaqué la hiérarchie et violé en tant de manières la dignité sacrée des évesques, il ne leur restoit plus qu'à s'eslever contre le chef de l'Église et de la hiérarchie et de tourner leurs efforts contre la première pierre sur laquelle Jésus-Christ a fondé son Église. C'est à quoy se termine l'entreprise de ce jésuite, qui pour combattre tout ensemble l'authorité du chef de l'Église et son unité, s'efforce d'un costé de persuader que la primauté du pape sur tous les fidelles n'est qu'un establissement humain et une concession des conciles et des empereurs et non point une institution divine ; et de l'autre

(1) *Ibid.*

(2) Dans un opuscule intitulé : *Doctrine hérétique, schismatique et contraire aux loix du royaume touchant la primauté du pape, enseignée par les jésuites dans leur collège de Caen, l'an 1644. Avec les escrits qu'ils ont dictez sur cette matière, dont on a plusieurs originaux.* (S. l. n. d.) (1645). In-4. — Il est généralement attribué à un nommé Pierre Cally.

qu'il peut y avoir plusieurs papes qui soient mesme divisez de jurisdiction et dont par exemple l'un soit en Orient et l'autre en Occident » (1).

Erreurs du P. Bile sur la constitution de l'Église.

A en croire les extraits que donnent les accusateurs de Bile, celui-ci avait enseigné dans son cours *De beneficiis* plusieurs erreurs. Esprit faible et enclin à la nouveauté, il avait cru devoir renchérir sur les auteurs les plus hardis de l'époque. D'abord il avait soutenu que la primauté de S. Pierre n'était pas d'origine divine. A son avis, elle provenait uniquement d'une concession bienveillante, faite par les apôtres à l'aîné d'entre eux, et, plus tard, elle fut largement amplifiée par les libéralités dont les empereurs et les conciles honorèrent les évêques de Rome, successeurs de S. Pierre. Cette conception de la primauté romaine se justifie, selon Bile, par la glose au mot *concilia*, par un texte du pape Anaclet, par la donation de Constantin et plusieurs témoignages d'empereurs et de conciles (2).

Mais de plus, comme le faisaient remarquer ses dénonciateurs, Bile avait soutenu qu'il peut y avoir en même temps deux papes (3). Sa démonstration reposait sur le fait qu'il y a eu, d'après lui, plusieurs fois deux pontifes qui ont gouverné l'Église simultanément. Ainsi S. Pierre et S. Paul, S. Lin et S. Anaclet, S. Libère et Félix II, S. Silvère et Vigile, Jean XXIII, Grégoire XII et Benoit XIII, Eugène IV et Félix V, avaient tous présidé l'Église comme papes d'une autorité légitime quoique conjointement. Bile avait conclu que cet état de choses pouvait encore se réaliser aujourd'hui.

Ainsi, dit-il, il pourrait y avoir encore maintenant deux papes, « soit que l'un fut en Orient et l'autre en Occident, comme dans le schisme l'un était à Rome, l'autre en France et l'autre en Espagne ; et comme autrefois l'un des empereurs était en Orient et l'autre en Occident ; soit que les deux papes présidassent solidairement à toute l'Église, comme autrefois saint Pierre et saint Paul, soit que l'un ne pût rien ordonner sans l'autre, pour le

(1) Cf. la « lettre adressée par un élève à un docteur » qui précède l'exposé de la doctrine du P. Bile. — Cette prétendue lettre est datée du 21 juin 1645. Nous ne voyons pas dès lors comment, dans sa *Bibliothèque*, t. I, c. 1475, le P. Sommervogel rapporte l'opuscule précité à 1644.

(2) Cf. *o. c.*, p. 8 svv.

(3) *Ibid.*, pp. 43 svv.

moins qui eût été observé par toute la terre, mais seulement tous deux ensemble, comme nous voyons qu'il se pratique tous les jours dans la juridiction civile des parlements; soit que l'un exerçât sa juridiction en une partie assignée, et l'autre en l'autre, comme autrefois et encore aujourd'hui le patriarche de Constantinople en Orient et le pape en Occident » (1).

L'incident du P. Bile et la controverse sur les deux chefs.

La révélation de la doctrine du P. Bile provoqua à Caen une assez vive émotion (2). Les partisans de Port-Royal s'efforcèrent, mais en vain, de profiter de ces attaques contre le professeur du collège de Caen pour détourner l'attention de la proposition des deux chefs. Ils n'obtinrent d'autre résultat que d'écarter les assauts des jésuites. Mais à défaut de ceux-ci, d'autres se chargèrent de s'opposer à la théorie des deux chefs. Au commencement de 1645, Raconis et Yves publièrent chacun un traité pour combattre la primauté de S. Paul (3). Aux yeux du premier, « la proposition (des deux chefs) méritait que l'auteur fut mis au nombre, non seulement des hérésiarques, mais des tyrans et des persécuteurs puisqu'il voulait abattre la tête de l'Église comme un Hérode » (4).

Attaques explicite contre la théorie des deux chefs.

A la suite de cette double attaque, les partisans de Port-Royal se voyaient contraints de répondre. Car le silence qu'ils avaient opposé aux premières objections de leurs ennemis avait été interprété en leur défaveur et ils constataient que la manière générale et peu précise dont la proposition des deux chefs était formulée, avait donné lieu aux pires explications.

Justification de M. de Barcos.

Ce fut Martin de Barcos, l'auteur même de la proposition des

(1) *Ibid.*, HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 316-317.

(2) Voir les écrits publiés sur cet incident, dans SOMMERVOGEL, *o. c.*, t. I, c. 1475.

(3) L'ouvrage de Raconis portait le titre suivant : *La primauté et souveraineté singulière de sainct Pierre, prouvée par l'Écriture, par les conciles, par les papes, par les Pères de tous les siècles, parlant comme interprètes de l'Écriture, comme tesmoins de la croyance de l'Église et comme docteurs particuliers pour opposer au phantosme des deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un, de nos docteurs visionnaires. Par messire Charles François d'Abra de Raconis... A Paris, chez Mathurin et Jean Henault, 1645.* In-4. Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 323 ; RAPIN, *Mémoires*, t. I, p. 114 ; HUYLENBROUCQ, *Imago*, t. I, p. 344. — Quant à l'opuscule du P. Yves, il était intitulé : *Le souverain pontife ou traitté de la primauté de sainct Pierre contre les hérétiques, par le R. P. Yves, capucin. A Paris, chez Denys Thierry. 1645.* In-12.

(4) HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 323.

deux chefs, qui entreprit de la justifier dans un traité anonyme (1). Suivant la méthode favorite des jansénistes, il se rejetait sur la tradition ; d'autre part, il restreignait, autant qu'il pouvait, la portée de sa proposition.

Ses affirmations.

Ainsi tout son raisonnement gravite autour de ces quatre points : 1° S. Pierre et S. Paul étaient tous les deux évêques de Rome et princes ou chefs de l'Église universelle ; 2° cette dualité dans la direction supérieure de l'Église ne tendait pas au schisme mais à l'unité, car quoique étant tous les deux chefs, ils n'en constituaient, en pratique, qu'un seul : ce qui légitime l'unité de leurs successeurs ; 3° en tant que successeurs des deux princes des apôtres, les papes jouissent de nombreux droits et avantages ; 4° S. Pierre et S. Paul exerçaient leur primauté dans un parfait accord.

Preuves de l'existence des deux chefs.

D'après de Barcos, la première proposition constitue la thèse principale ; elle était d'ailleurs la plus combattue. Pour l'établir, il énumère de nombreux textes tirés des sermons ou des écrits des papes et des Pères de l'Église, de l'office des apôtres Pierre et Paul, de l'Écriture sainte et du concile de Trente (2). Tantôt S. Pierre et S. Paul y sont appelés « princes glorieux », « juges du monde », « princes de Rome », « premiers apôtres », « évêques de Rome », « princes des prêtres » ; tantôt S. Paul y est nommé « le frère de S. Pierre dans la primauté », « l'égal de S. Pierre », celui qui possède « la primauté des gentils », qui « préside toutes les Églises » ou qui « a le soin de toutes les Églises » ; tantôt l'Église de Rome y est dite « fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul » ; tantôt, enfin, les papes s'y déclarent les successeurs de ces deux apôtres et les gouverneurs de l'Église universelle « par l'autorité des bienheureux apôtres Pierre et Paul, qu'ils exercent sur la terre ».

Unité de la primauté.

Mais de ce que S. Paul était chef de l'Église universelle à l'égal de S. Pierre, ne doit-on pas conclure qu'il existait, au commencement de l'Église, deux puissances séparées ? Selon de

(1) En voici le titre : *Traité de l'autorité de saint Pierre et de saint Paul qui réside dans le pape, successeur de ces deux apostres, où sont représentez les sentimens des Écritures, des saints Pères, et particulièrement des papes et de l'Église romaine sur cette matière, pour servir de réponse aux accusations atroces et injurieuses qu'on a formées contre cette proposition du livre De la fréquente communion, que saint Pierre et saint Paul sont deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un. A Paris, 1645.* In-4.

(2) *O. c.*, pp. 10-27.

Barcos, rien n'autorise cette déduction. Au contraire, en même temps qu'elles nous apprennent l'existence de ces deux chefs de l'Église en la personne des apôtres Pierre et Paul, les sources de la tradition nous montrent leur unité effective. Ils exerçaient l'autorité pontificale comme une seule puissance ; ils étaient « comme les deux yeux de l'Église de Rome dont le Christ est le chef » suprême et invisible, ou « comme les deux chefs de la synagogue » qui ne formaient qu'une seule autorité. C'est de cette unité dans l'exercice de l'autorité que résulte l'unité du successeur légitime de ces deux apôtres (1).

Avantages de la théorie des deux chefs.

Ainsi donc la théorie des deux chefs assure aux souverains pontifes la primauté sur l'Église universelle ; elle la proclame de droit divin, puisqu'elle la ramène à l'institution positive du Christ ; elle en exclut tout partage dans le pouvoir, puisqu'elle ne reconnaît qu'un seul chef légitime, successeur des deux apôtres. Bien plus, aux yeux de l'auteur, elle garantit au Saint-Siège de multiples avantages : elle réunit dans le pape les qualités du ministre des juifs, S. Pierre, et celles de la lumière des gentils, S. Paul ; elle facilite l'explication du différend qui, au témoignage de l'épitre aux Galates, avait surgi entre les deux apôtres ; elle établit la venue de S. Pierre à Rome, contrairement aux affirmations des protestants ; elle interprète les figures du sceau pontifical sur lesquelles S. Paul est représenté à côté de S. Pierre et quelquefois même à sa droite ; enfin elle offre, dans cet accord parfait des deux princes de l'Église, un exemple illustre de la sublime charité qui régnait entre les chrétiens de la primitive Église.

Riposte aux objections.

Ce chaleureux plaidoyer en faveur de la théorie des deux chefs avait l'avantage de bien préciser la pensée de son auteur. Il lui permettait aussi de répondre à toutes les considérations qu'on lui avaient objectées jusque là (2). Dans l'indécision du premier moment de la lutte, les ennemis de Port-Royal, en particulier Raconis, avaient fait valoir contre la proposition des deux chefs de nombreuses observations qui n'étaient pas toutes très précises. Ils s'étaient surtout attardés à démontrer la primauté de S. Pierre ou à mettre en lumière l'inutilité de la doctrine des deux chefs pour établir les droits du Saint-Siège. Mais, comme de Barcos le leur faisait observer, ils n'avaient ni établi la pri-

(1) *Ibid.*, pp. 27-36.
(2) *Ibid.*, pp. 60 svv.

mauté exclusive de S. Pierre, ni apporté aucune preuve contre la primauté simultanée de S. Paul, qui, par le fait de son existence, montrait la volonté positive du Christ.

Intervention d'Is. Habert et de dom Pierre de Saint-Joseph.

Malgré les assurances que donnait de Barcos sur la portée pratique de sa théorie, celle-ci ne laissa pas de provoquer une opposition toujours croissante. Il y avait dans cette question des deux chefs quelque chose qui choquait le sentiment des théologiens, mais que ceux-ci ne parvenaient pas encore à bien préciser. Deux ripostes furent opposées au traité de M. de Barcos : l'une, par Isaac Habert (1), l'autre, par le feuillant dom Pierre de Saint-Joseph (2). Aux yeux des jansénistes, ces deux auteurs voulaient dans ces écrits racheter l'échec qu'ils avaient subi autrefois dans leur lutte contre Port-Royal.

« Par une bizarrerie assez étrange, dit G. Hermant, ils changèrent d'idiome pour écrire ; car au lieu que ce feuillant avait écrit en latin contre M. l'évêque d'Ipres, deux ans auparavant, un livre que l'on n'avait point lu, et que M. Habert avait publié en français, sur le même sujet, un ouvrage qui l'avait exposé au mépris de tous les habiles gens, dom Pierre de Saint-Joseph choisit notre langue pour écrire sur la matière de saint Pierre et de saint Paul, et M. Habert, au contraire, choisit ridiculement la langue latine pour réfuter un livre français ; mais il choisit malicieusement ce genre d'écrire pour opprimer l'innocence et déshonorer la réputation de ceux qu'il attaquait, parce que c'était le moyen de faire en sorte que plusieurs de ceux qui avaient été témoins de tant d'emportements et d'invectives contre cette proposition, ne pussent bien juger de la qualité de son ouvrage que sur le rapport des autres. Et il en usait de la sorte pour avoir une plus grande liberté d'imposer comme il lui plairait à ses adversaires ; de prendre leurs paroles à contre-sens ; de les corrompre

(1) *De cathedra seu primatu singulari S. Petri in Ecclesia catholica, apostolica et romana libri duo, Isaaci Haberti, presbyteri, canonici ac theologi ecclesiæ parisiensis, abbatis S. Mariæ de Alludiis, doctoris sorbonici, regis a consiliis et sacri concionibus ordinarii. Parisiis, apud Thomam Blaise, via Jacobæa, sub signo D. Thomæ. M.DC.XLV. Cum approbatione et privilegio.* In-4.

(2) *L'advocat de sainct Pierre et de ses successeurs, contre l'advocat non advoué de sainct Paul, ou l'examen du livre qui porte pour titre : De l'authorité de sainct Pierre et de sainct Paul. Par le R. P. Dom. Pierre de Sainct-Joseph, feuillant. A Paris, chez George Josse, 1645.* In-4.

par des versions fausses et infidèles, et de leur reprocher des contradictions chimériques et imaginaires » (1).

But d'Is. Habert.

Mais le rancunier historien janséniste se révèle ici mauvais psychologue quand il attribue à Habert ces intentions malveillantes. Car ce que le théologal visait avant tout, en écrivant en latin, c'était de se faire entendre à Rome et de provoquer la condamnation de la théorie des deux chefs. En effet, dans une lettre publiée en tête de son ouvrage, il s'adresse directement au pape et le supplie de bien considérer les dangers auxquels l'opinion de de Barcos expose la primauté romaine et l'Église toute entière ; dans ses arguments et dans ses conclusions, il cherche, à chaque occasion, d'effrayer les théologiens romains.

Sa doctrine.

Pour Habert, en effet, la primauté romaine descend de la primauté que le Christ a donnée à S. Pierre. Les textes classiques de l'Évangile de S. Matthieu, ch. XVI, et de celui de S. Jean, ch. XXI (2), la constitution monarchique de l'Église, les attestations des papes, des Pères et des historiens établissent cette doctrine d'une manière péremptoire. Aussi, selon lui, la proposition des deux chefs se ramène aux théories révolutionnaires de Marc-Antoine de Dominis et, quoi qu'en dise son auteur, elle prétend prouver « le dogme pernicieux qu'il peut y avoir plusieurs chefs dans une société monarchique » (3).

Incorrections.

Toutefois, il faut le reconnaître, par ces dernières remarques, Habert ne faisait que répéter les objections stériles de Raconis, auxquelles de Barcos avait déjà répondu. Comme on l'a vu en effet, celui-ci proclamait la primauté romaine de droit divin, contrairement à ce qu'avait soutenu l'évêque apostat de Spalato. Tout au plus pouvait-on l'accuser d'enseigner que S. Paul avait été, au même titre que S. Pierre, le fondateur de l'Église romaine et le chef de l'Église universelle. Mais ici encore, il apportait des précisions importantes : selon lui, le Christ avait positivement constitué deux chefs de son Église, qui, en fait cependant, n'en auraient fait qu'un seul et qui n'auraient, depuis leur mort, qu'un seul successeur légitime, l'évêque de Rome.

D'autre part, Habert observait bien que S. Pierre avait reçu

(1) *Mémoires*, t. I, p. 324-325.

(2) *O. c.*, P. I, pp. 6 svv.

(3) *Ibid.*, P. II, p. 79. Habert publie en annexe la condamnation de Marc-Antoine de Dominis par la Sorbonne.

du Christ un « privilège particulier » (1) et qu'il était souvent appelé seul, chez les Pères, « le prince de l'Église », titre, qui n'était jamais décerné à S. Paul, sauf quand son nom se trouvait joint à celui de S. Pierre (2) ; mais il concédait aussi que S. Paul avait prêché à Rome et qu'il avait joui, lui aussi, d'un privilège particulier (3). Ainsi Habert n'apportait pas beaucoup d'éclaircissements à l'état de la question et il n'osait trop insister sur la condition de S. Paul, « prédicateur de l'Église de Rome » et « apôtre particulièrement privilégié », de peur de compromettre sa doctrine sur la primauté de S. Pierre.

Le P. Pierre.

Dom Pierre de Saint-Joseph précisa-t-il mieux que Habert le problème débattu ? Nullement ; au contraire, tout en ne délimitant que confusément ce qui était à discuter entre lui et son adversaire, il n'apporta aucune considération qui pût donner du crédit à son ouvrage.

Embarras d'Arnauld.

Ces objections de Habert et de dom Pierre, quelque inadéquates qu'elles fussent, embarrassèrent cependant fortement les jansénistes. Car si Arnauld et plusieurs de ses partisans ne partageaient pas les idées de de Barcos sur l'origine de la primauté romaine — ce qui paraît bien avoir été le cas —, ils ne voulaient pas cependant, par esprit de solidarité, les désavouer, au moins devant le public ; d'autant plus qu'elles étaient contenues dans la proposition des deux chefs qui n'en font qu'un, et que c'était dans la préface du livre *De la fréquente communion*, dont Arnauld paraissait seul responsable aux yeux du public, que celle-ci s'était glissée.

Nouveau traité de M. de Barcos.

C'est surtout de Barcos que ces attaques gênèrent ; car c'était lui qui était l'auteur de la proposition des deux chefs, et dans son traité, il avait donné des explications trop précises. Il avait beau en appeler aux « impostures » et aux « falsifications » de ses ennemis ; il voyait que leurs attaques gagnaient du terrain et qu'elles menaçaient sérieusement sa doctrine. Rome en effet s'occupait du problème et elle s'apprêtait, disait-on, à condamner la nouvelle opinion. De Barcos tenta un dernier moyen pour la sauver. Il publia, encore sous l'anonymat, un nouveau traité sur la matière et le traduisit en latin pour pouvoir l'adresser au pape

(1) *O. c.*, P. II, p. 62.
(2) *Ibid.*, p. 57.
(3) *Ibid.*, pp. 19, 62 svv.

et aux qualificateurs du Saint-Office (1). L'auteur y paraît timide et craintif. Tout en maintenant ses affirmations antérieures, il se défend contre le reproche de nouveauté, dont ses adversaires l'ont accusé. Il ne veut que « proposer les sentiments des saints docteurs que toute l'Église vénère », et, avec la docilité « d'enfant soumis au Saint-Père », il assure à Innocent X, auquel il adresse une lettre, qu'il n'a eu d'autre intention que de « reproduire fidèlement l'opinion des saints Pères sur l'origine de la primauté romaine » (2). Ainsi, mis à l'étroit, de Barcos recourt à la tactique propre à tous ceux de son parti : comme Jansénius prétendait imposer sa doctrine sur la grâce au nom de S. Augustin et comme Arnauld voulait réagir contre l'usage de la pénitence et de l'eucharistie de plusieurs directeurs spirituels au nom de la pratique de l'Église primitive, ainsi le neveu de Saint-Cyran met en lumière une opinion nouvelle sur l'origine de la primauté romaine au nom « des saints Pères » et « des saints docteurs que toute l'Église vénère ».

Insuccès de l'auteur.

Mais cette tactique n'échappa pas à la vigilance de ses ennemis. Aussitôt que son livre parut, elle fut dénoncée à l'attention du public et surtout des théologiens (3). Elle ne réussit d'ailleurs pas à écarter la condamnation de Rome. Comme nous

(1) Ce traité était intitulé : *La grandeur de l'Église romaine establie sur l'autorité de sainct Pierre et de sainct Paul et justifiée par la doctrine des papes, des Pères et des conciles et par la tradition de tous les siècles, pour servir de défense à l'escrit De l'authorité de sainct Pierre et de sainct Paul et de réponse à trois livres publiés contre cet escrit par dom Pierre de Sainct-Joseph, M. Habert et M. l'évesque de Lavaur. A Paris, 1645.* In-4. — La traduction latine portait le titre suivant : *De suprema romanæ Ecclesiæ amplitudine in Petri et Pauli ex summorum pontificum, Patrum et conciliorum testimoniis, individua auctoritate fundata, ad Innocentium X, pontificem maximum epistola, qua liber de eodem argumento conscriptus illi offertur ac submittitur. Parisiis, anno Domini 1645.* In-4. — Cf. à leur sujet Huylenbroucq, *Imago*, t. I, pp. 345-346. — Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 324-325, attribue erronément au docteur Arnauld les ouvrages jansénistes sur la proposition des deux chefs.

(2) Cf. Huylenbroucq, *l. c.*

(3) Il parut encore trois ouvrages anonymes sur cette proposition des deux chefs, mais nous n'avons pu en trouver aucun. Nous en citons les titres d'après les répertoires : 1° *Remarques sur le livre intitulé : La grandeur de l'Église romaine et sur l'épistre adressée au pape sur le mesme sujet. A Paris, chez Pierre Rocolet, au palais, aux armes du roy et de la ville, 1646.* In-4. — 2° [De Barcos], *Éclaircissement des Remarques faites sur le livre intitulé : La grandeur de l'Église romaine... Paris, 1646.* In-4. — 3° *Epistola ad Innocentium X romanum pontificem Petri unius apostolorum principis in*

le verrons plus loin, les théologiens du Saint-Office n'étaient pas de l'avis de l'auteur janséniste et ils estimaient que la tradition des « saints Pères » et des « saints docteurs » établit au contraire la primauté exclusive de S. Pierre sur tous les autres apôtres, y compris S. Paul.

Conclusion. Que cette théorie des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un », n'aît aucun rapport interne avec la doctrine janséniste proprement dite, tout lecteur en conviendra. Mais nul doute aussi qu'il nous concèdera, ce que nous avons voulu montrer, que l'élaboration de cette opinion sur l'origine de la primauté romaine est due à la méthode spécifiquement janséniste. Comme les chefs de son parti, De Barcos avait des idées trop rigides sur la tradition ; il avait prétendu découvrir la pensée des Pères de l'Église sur une des questions les plus fondamentales du catholicisme ; mais il avait fait fausse route en négligeant systématiquement l'examen de la doctrine de l'Église enseignante et en croyant que, dans l'explication des dogmes, tout travail théologique avait cessé depuis longtemps.

Cependant, il faut le reconnaître, de Barcos avait fait des efforts pour restreindre son opinion tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue des conséquences pratiques. Si ses ennemis ont voulu la ramener aux théories révolutionnaires de Marc-Antoine de Dominis ou à celles de Rabardeau, ils ont eu recours à des armes peu équitables, ce qui ne s'explique que par l'ardeur de la lutte et l'indécision du premier moment. Quant aux jésuites, la condamnation du livre de Rabardeau et la révélation des erreurs du P. Bile leur avaient imposé une certaine réserve. Aussi n'ont-ils pris aucune part, au moins ouvertement, aux attaques uniquement dirigées contre la proposition des deux chefs.

summo pontificatu unicum successorum. 1646. — Le premier de ces trois écrits est attribué à Claude Morel. Cf. [Labbe], *Bibliotheca anti-janseniana*, p. 8. Paris, 1654 ; Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 404-405. — Le dernier, mentionné par Huylenbroucq, *o. c.*, t. I, p. 346, est de provenance incertaine.

LIVRE TROISIÈME

LA DÉTENTE

(1647-1648)

Malgré leur gallicanisme opportuniste, les polémistes qui avaient engagé depuis quelques années une lutte sans merci, reconnaissaient tous la suprématie doctrinale de la papauté et l'importance souveraine des décisions des congrégations romaines. Dès le début des controverses, jansénistes et jésuites avaient cherché à capter la bienveillance de la cour pontificale ; à plusieurs reprises ils s'étaient directement adressés au pape pour accuser devant lui la doctrine de leurs adversaires ou pour l'éclairer sur l'état des questions controversées ; dans plusieurs de leurs écrits, ils avaient visé les théologiens romains, auxquels ils avaient voulu faire épouser leur cause.

Les polémistes et Rome.

Ce rôle de gardienne de la foi que les combattants lui reconnaissaient, entraînait pour la papauté l'obligation de trancher les graves problèmes débattus. A elle incombait le devoir de juger, d'une manière décisive et irrévocable, si l'*Augustinus* enseignait une doctrine contraire à la foi, si le livre *De la fréquente communion* préconisait une pratique destructive de la religion, si les principes dirigeants et les maximes des casuistes étaient réellement condamnables, enfin, si la théorie des deux chefs était, comme on le soutenait, hérétique et capable de ruiner le fondement de l'Église. C'était là une lourde tâche à laquelle elle se consacra en partie pendant à peu près deux siècles. Suivant pas à pas les polémiques, elle éclaircit au fur et à mesure les différents points controversés et condamna successivement toutes les manifestations erronées auxquelles aboutissaient les

Rôle de la papauté.

doctrines, qui avaient été pour la plupart mises au jour pendant cette courte période que nous étudions.

En général les décisions du Saint-Siège marquent un changement dans l'attitude des partis et poussent les controverses dans une voie nouvelle. Il nous reste à voir, dans le troisième livre de cette dissertation, dans quelle mesure cette règle générale s'est vérifiée lors des premières luttes jansénistes.

CHAPITRE PREMIER

ATTITUDE DU SAINT-SIÈGE DANS LES PREMIÈRES LUTTES JANSÉNISTES

Innocent X.

Après la mort d'Urbain VIII, ce fut le cardinal Giovanni-Battista Pamphili (1572-1655) qui monta sur le trône pontifical, sous le nom d'Innocent X. Dans ses *Mémoires* (1), le P. Rapin nous en donne un portrait dont les traits essentiels correspondent assez bien à la réalité.

Il fut, dit-il, « un des papes les plus expérimentés qui aient gouverné l'Église dans ces derniers siècles... Il avait l'esprit grand et solide et il suppléoit par son application et sa fermeté à ce qu'il lui manquoit de vivacité et de pénétration ; il étoit plus versé dans la science du droit canon que dans celle de la théologie (2). Mais par-dessus toutes ses qualités, il avoit un esprit d'équité qui le rendoit digne de monter sur le premier tribunal du monde ».

Mazarin et Innocent X.

L'élection d'Innocent X fut mal accueillie en France. Mazarin le considérait comme un ennemi personnel et le défenseur attitré des intérêts de l'Espagne (3). Il avait donné à ses agents des instructions portant l'exclusion absolue de Pamphili du choix des cardinaux, et n'avait épargné ni l'or ni l'argent pour arriver à sa fin (4). Le cardinal Antonio Barberini avait « trahi » la cause

(1) T. I, p. 8.

(2) Ici le P. Rapin se rencontre avec les jansénistes. Au rapport de Saint-Amour, Innocent X déclara lui-même qu'il n'était pas théologien. Il refusa de prendre connaissance des écrits composés par les jansenistes pour la défense des cinq propositions, de peur « de s'engager insensiblement dans cette matière. *E poi*, dit-il à Saint-Amour, *non è la mia professione ; oltra che son vecchio, non ho mai studiato in theologia* ». Cf. GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 124, 447.

(3) Voir à ce sujet A. CHÉRUEL, *Lettres du cardinal Mazarin pendant son ministère*, t. I, Introduction, pp. LXXX SVV. Paris, 1872, publiées dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*.

(4) Cf. *Instruction au marquis de Fontenay pour un conclave*, dans les Arch. du Min. des Aff. Étrang., Rome, 84, f. 43 ; *Instruction au cardinal Bichi*, *ibid.*, f. 51v ; *Instruction au marquis de Chamond, ambassadeur extraordinaire à Rome, donnée le 3 nov. 1643*, *ibid.*, 81, f. 416v.

de la France et, grâce à son vote, Pamphili avait été élu (1). L'ambassadeur de France à Rome, le marquis de Saint-Chamond, fut accusé d'avoir trempé dans cette trahison et, malgré ses justifications, il fut rappelé (2). Voulant faire sentir au pape sa puissance, Mazarin rompit les relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège et envoya une flotte pour s'emparer des « présides » espagnols de Toscane les plus rapprochés du territoire papal. Bien plus, il résolut, dit-on, de faire contester par les docteurs de la Sorbonne la validité de l'élection d'Innocent X, sous prétexte de simonie et de vie scandaleuse (3).

Ces sentiments d'hostilité ouverte que professait Mazarin à l'égard d'Innocent X, n'eurent heureusement pas de contre-coup sur la politique extérieure de la papauté. Dès qu'il fut monté sur le trône, le nouveau pontife manifesta le souci de se montrer impartial dans ses rapports internationaux et de contenter, autant qu'il le pouvait, les prétentions de la famille Mazarin. En 1647 il accorda le chapeau de cardinal à Michel Mazarin, frère du premier ministre, chapeau que celui-ci réclamait depuis longtemps et pour lequel il avait dépensé des millions. Ce fut le premier résultat de la reprise des relations régulières entre le Saint-Siège et la France, en 1647, et de la politique de famille que Mazarin avait, sans scrupule, poursuivi dans ses rapports avec la papauté.

La conséquence de cette tension entre Innocent X et Mazarin, nous devons à peine y insister, fut d'enlever à Rome l'appui dont elle avait besoin pour faire respecter ses décisions en matière doctrinale. Une lenteur calculée, sinon une opposition radicale, enleva à celles-ci toute efficacité.

Cam. Pamphili.

Par une pratique que seul l'usage de l'époque rendait légitime et presque nécessaire, l'avènement d'un nouveau pape amena plusieurs membres de la famille pontificale aux principales fonctions de l'Église. C'est ainsi qu'Innocent X confia le poste

(1) Cf. *Ibid.*, 85, f. 373 svv.

(2) Dans une lettre chiffrée du 6 août 1644, Riehl s'était plaint du marquis de Saint-Chamond. Cf. *ibid.*, 86, f. 217. Les justifications de ce dernier se retrouvent *ibid.*, 85, f. 373 svv.

(3) Cf. Chéruel, *l. c.*; Ch. Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège*, t. I, pp. 1 svv. Paris, 1894; Lavisse, *Histoire de France*, t. VII, v. I, pp. 12-13. — D'après certains bruits qui couraient à Rome, Innocent X aurait eu des relations coupables avec sa belle-sœur. Cette accusation, quoique nullement fondée, pesa longtemps sur ce pape. Cf. Gérin, *o. c.*, t. I, p. 6.

important de secrétaire d'État à son unique neveu, Camillo Pamphili. Mais la charge parut trop lourde à ce jeune homme de vingt ans. Malgré les honneurs dont il fut comblé par son oncle, il se sentait plus porté à la vie mondaine des salons qu'aux affaires sérieuses et pénibles de la diplomatie. En 1646, quelques mois après sa nomination, il quitta la secrétairie d'État ; en 1647, il épousa la jeune veuve du prince Borghese, donna Olympia Aldobrandini (1).

Panciroli.

Au départ de son neveu, Innocent X se sentait plus libre et s'adjoignit comme secrétaire d'Etat un homme dont les seuls titres étaient son talent et son habileté : le cardinal Giov.-Jacopo Panciroli (1587-1651). Tous les historiens en effet sont unanimes à louer la prudence, la droiture, l'impartialité de ce nouveau ministre d'Innocent X. Cependant, comme le pape, Panciroli était soupçonné à Paris d'être hostile à la France. En fait, il avait été nonce en Espagne et il passait pour un adversaire personnel de Mazarin. Il n'en fallait pas plus pour que celui-ci le traitât comme un ennemi.

Bagni.

Innocent X imita-t-il la politique de violence et d'intimidation de Mazarin ? En réponse au rappel de l'ambassadeur français, Grimaldi retourna à Rome, sur les ordres de ses supérieurs. Toutefois, du côté de Rome, les relations ne furent pas entièrement rompues avec la France. Le nonce ordinaire fut remplacé par un envoyé extraordinaire auprès du clergé français. Ce fut un cousin du pape, Guido di Bagni (1584-1663), qui fut désigné pour remplir ce poste difficile. Esprit subtil et conciliant, Bagni réussit à faire diminuer la tension entre la cour de Paris et celle de Rome. En 1647, lors de la reprise des relations régulières entre les deux cours, il fut nommé nonce à Paris et y resta jusqu'en 1656.

Innocent X, le cardinal Pamphili et, après lui, Panciroli, Guido di Bagni : tels sont les nouveaux personnages qui, après la mort d'Urbain VIII, intervinrent à plusieurs reprises dans les controverses jansénistes en France. Il nous faut préciser leur intervention contre l'*Augustinus*, dans le débat sur le livre *De la fréquente communion* et dans la question des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un ».

(1) Cf. L. Cardella, *Memorie storiche de'cardinali della santa romana Chiesa*, t. VII, pp. 51-53. Rome, 1793.

I

Les controverses sur l'*Augustinus* à l'avènement d'Innocent X.

A l'arrivée de Bagni à Paris, la controverse sur l'*Augustinus* battait son plein. Arnauld faisait paraître ses *Apologies pour Jansénius*; Habert, sa *Défense de la foi*; Petau avait publié une dissertation sur la liberté, l'histoire des pélagiens et des semi-pélagiens, les premiers tomes de ses *Dogmes théologiques*; Deschamps préparait sa vaste thèse sur la censure de Baius, tandis que d'autres ouvrages de second ordre encadraient ces œuvres de fond.

La bulle *In eminenti*.

Les prescriptions disciplinaires de la bulle *In eminenti* étaient restées lettre morte pour les deux partis. Les adversaires de Jansénius, tout en admettant l'authenticité de la bulle, n'avaient pu se résigner au silence qu'elle prescrivait. Les partisans de l'*Augustinus* de leur côté avaient tout simplement contesté l'authenticité de la bulle, en invoquant contre elle certaines erreurs qui s'étaient glissées dans les différentes éditions. Enfin la Sorbonne avait porté défense à ses docteurs de prendre publiquement position dans le débat par l'approbation d'ouvrages polémiques ; elle avait bien pris des mesures pour qu'aucun étudiant ne soutînt des propositions condamnées par Urbain VIII, mais elle avait refusé de recevoir la bulle selon les formes.

Décret d'Urbain VIII.

La bulle *In eminenti* aurait risqué de tomber dans l'oubli, si elle n'avait été rappelée à l'attention des théologiens par le décret du Saint-Office, en date du 29 juillet 1644. Seulement ce décret était plutôt considéré comme très embarrassant par les adversaires de l'*Augustinus*. Il assurait bien l'authenticité de la bulle mais, d'un autre côté, il avait été publié le jour même de la mort d'Urbain VIII. De l'avis de Grimaldi, cette circonstance allait susciter les chicanes des jansénistes. Dans une lettre du 13 août (1), il fait savoir à Barberini que, d'après des personnes bien intentionnées (2), on ferait bien de ne pas urger sa publication ; on attendrait plutôt l'avènement d'un autre pape qui le

(1) Arch. Vatic., Nunz. di Francia, 92 A, f. 16v-17v. — Dans une relation sur l'état des affaires religieuses, telles qu'il les trouva à son arrivée à Paris, Bagni exposait dans les mêmes termes les difficultés que causait ce décret d'Urbain VIII. Cf. *ibid.*, 88, f. 47v ; 92 A, f. 85v-86.

(2) Vraisemblablement Hallier, Habert et Raconis, qui, d'après les lettres de Grimaldi, avaient avec lui des relations suivies.

signerait à nouveau et le transmettrait ensuite, par l'intermédiaire du nonce, à tous les évêques de France.

Innocent X et les controverses sur la grâce.

Le nouveau pape, Innocent X, ne se montrait pas très désireux d'intervenir dans les controverses épineuses de la grâce. A l'exemple du cardinal Barberini qui avait, au début, évité toute immixtion du Saint-Siège dans la lutte contre Jansénius, le pape estimait que ces débats violents sur des questions aussi obscures n'étaient capables que de ruiner la tranquillité des esprits. Ses prédécesseurs immédiats n'avaient-ils pas vu leur pontificat troublé par ces polémiques oiseuses et stériles ? Il estimait donc que l'intervention d'Urbain VIII contre l'*Augustinus* n'était due qu'à ce qu'il appelait « la pédanterie des Barberini » (1).

Mais ceux qui portent la responsabilité du gouvernement général, ont souvent des motifs pour agir qu'ignorent les subordonnés. Petit à petit Innocent X dut modifier sa première opinion, si défavorable à son prédécesseur, et, à son tour, il fut entraîné dans la lutte. Il comprit bientôt que, dans le débat sur l'*Augustinus,* il s'agissait de revendiquer les droits de l'Église enseignante et de s'opposer à une théorie qui, dans l'œuvre du salut, attribuait une part trop large à la grâce au détriment de la liberté humaine et qui, sous prétexte de donner tout à Dieu, ruinait en grande partie la coopération de l'homme : graves problèmes, dont les esprits qu'ils tourmentaient, cherchaient la solution.

Il exige la réception de la bulle *In eminenti.*

Innocent X reprit donc l'œuvre de son prédécesseur et exigea de la part de tous les théologiens catholiques l'acceptation de la bulle *In eminenti*. Les premières lettres adressées à Bagni insistent, en général, sur la nécessité de l'adhésion des théologiens à ce document pontifical. De même, sur l'ordre formel du pape, la bulle fut réimprimée et porta au bas le décret d'Urbain VIII attestant son authenticité.

Zèle inconsidéré d'Is. Habert.

La précipitation de certains adversaires de Jansénius allait cependant provoquer des difficultés à la promulgation de la bulle. A l'exemple des jésuites qui avaient autrefois imprimé la bulle *In eminenti* avant que Grimaldi n'en eût eu connaissance, Habert avait prévenu l'action de Bagni en faisant paraître le décret d'Urbain VIII dès le mois de septembre. Comme on

(1) HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 304. — Il faut noter qu'Innocent X n'aimait pas les Barberini. Dès le début de son pontificat, il tomba en brouille ouverte avec eux et provoqua leur fuite en France.

pouvait s'y attendre, les jansénistes mirent tout en œuvre pour rejeter ce nouveau document qui venait ruiner leurs contestations. Cette fois ils trouvèrent à redire parce que le nom du Saint-Office figurait dans le décret. Cette objection avait son poids en France, où les esprits craignaient de voir s'introduire la juridiction du tribunal de l'Inquisition. Aussi Bagni eut-il fort à faire pour détruire cette raison captieuse, qui établissait une distinction entre le pape et ses congrégations (1).

Nouvelles mesures de Rome.

Le zèle de Habert fut donc cause que Bagni dut commencer par discuter les questions délicates de la juridiction de la congrégation du Saint-Office. L'affaire aurait de nouveau traîné en longueur si Rome n'avait entretemps pris de nouvelles mesures. Des bruits alarmants y étaient parvenus et avaient provoqué une intervention plus énergique. En effet, comme nous l'avons vu plus haut (2), Habert avait fait savoir au souverain pontife que l'assemblée du clergé se disposait à trancher le débat sur l'*Augustinus* en faveur de Jansénius. En même temps, Hersent s'était agité à Rome pour faire retirer la bulle *In eminenti* (3). Pour prévenir la décision éventuelle des prélats de France, le cardinal Pamphili envoya, le 25 février 1645, des instructions à Paris, aux termes desquelles Bagni devait faire parvenir la bulle *In eminenti* à tous les évêques de France et aux docteurs de Paris (4). Vers la même date, ces derniers reçurent un bref de la part d'Albizzi, dans lequel ils étaient engagés à recevoir la condamnation de l'*Augustinus* (5).

Résultat. La Sorbonne et la bulle *In eminenti*.

Quel fut le résultat de ces nouvelles instances de Rome ? Il serait difficile de le préciser. Dans sa lettre du 7 avril 1645, Bagni assure que la bulle *In eminenti* ainsi que le décret d'Urbain VIII de 1644 ont été envoyés aux docteurs de Sorbonne

(1) Cf. lettre de Bagni à Pamphili du 10 mars 1645, dans les Arch. Vat., Nunz. di Francia, 92 A, f. 141-141v, et celle du 9 juin 1645, *ibid.*, f. 203-203v.

(2) P. 184. — Cf. aussi [Arnauld], *Seconde apologie pour Jansénius*, P. I, p. 81 ; Hermant, *Mémoires*, t. I, pp. 304-305 ; Gerberon, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 159.

(3) Cf. *Journal de Saint-Amour*, P. III, p. 222 ; Gerberon, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 160-161 ; Batterel, *Mémoires*, t. I, p. 379. — Hersent avait publié un opuscule qu'il se proposait d'offrir à Innocent X : *Super bulla Urbani VIII adversus Jansenium admonitiones quædam SS. D. pontifici Innocentio X pro memoriali offerendæ.*

(4) D'après la lettre de Bagni à Pamphili, du 7 avril 1645. Arch. Vat., Nunz. di Francia, 92 A, f. 144-144v.

(5) Cf. Gerberon, *o. c.*, t. I, p. 159.

et aux quinze archevêques du royaume, ces derniers ayant mission de les faire parvenir à tous les évêques (1). Mais les prélats de France et les docteurs de la faculté de théologie de Paris reçurent-ils effectivement la bulle et condamnèrent-ils l'ouvrage de Jansénius ? A partir du mois de mai 1645, Bagni fait rarement mention des controverses sur l'*Augustinus* ou de la bulle *In eminenti,* au moins dans celles de ses lettres qui sont conservées aux archives vaticanes. Les docteurs de Sorbonne ne changèrent pas, semble-t-il, leur première attitude. Ils respectèrent les décisions doctrinales de la bulle, mais ils refusèrent de se soumettre à ses prescriptions disciplinaires ou de la recevoir dans les formes. Les évêques semblent, au moins pour la plupart, avoir agi de même. En 1650, quatre-vingt cinq d'entre eux adressèrent une lettre à Innocent X, pour lui demander la condamnation des cinq propositions de Jansénius. Ce fait laisse supposer que, déjà antérieurement à cette date, plusieurs admettaient la condamnation doctrinale de l'*Augustinus*.

Les évêques.

Quant aux ordres religieux, nous avons déjà dit qu'en 1644 le P. Bourgoing fit accepter la bulle par les pères de l'Oratoire (2). Plus tard, en 1646, les carmes déchaussés et les feuillants portèrent également la défense pour leurs membres d'enseigner la doctrine de Jansénius « à cause des troubles qu'elle excitait dans l'Église » (3). Les carmes déchaussés marquèrent en outre trois propositions que tous les religieux de l'ordre devaient rejeter. Les voici : Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes ; toutes les actions des infidèles sont des péchés ; Dieu ne veut pas sauver tous les hommes. Ainsi donc, tout en portant la défense de soutenir la doctrine de l'*Augustinus,* les carmes déchaussés et les feuillants n'allèrent pas jusqu'à recevoir simplement la bulle *In eminenti*. Enfin, parmi les capucins et les feuillants on a rencontré, dès le début, des adversaires décidés de l'*Augustinus*. Mais d'une acceptation officielle de la bulle par ces ordres comme tels, ou par d'autres congrégations religieuses, nous n'avons rencontré aucune trace chez les historiens.

Les ordres religieux.

Ce qui manquait à Innocent X pour faire triompher la bulle

(1) Arch. Vat., NF, 92 A, f. 144-144v.

(2) Cf. plus haut, p. 305. — A noter que nous ne parlons pas ici de la compagnie de Jésus ; par tout ce qui précède, il est trop manifeste qu'elle accepta, dès le début, la bulle pontificale.

(3) Cf. Hermant, *Mémoires,* t. I, pp. 400 401 ; Gerberon, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 195-196.

d'Urbain VIII, c'était l'appui du gouvernement civil. Car à part les jansénistes dont l'opposition contre Rome devenait, au moins extérieurement, de plus en plus faible, les esprits n'étaient nullement prévenus contre la condamnation de la doctrine de Jansénius. Mais à cette époque où les gouvernements absolus exerçaient un pouvoir et un contrôle étendus sur les questions religieuses, les décisions du Saint-Siège, même doctrinales, avaient besoin pour se faire admettre du placet et de l'appui de l'autorité civile.

II

Premier jugement de Barberini sur le livre *De la F. C.*

Le livre *De la fréquente communion* eut, à Rome, une histoire assez mouvementée. Il n'y fut connu directement qu'au mois de février 1644 (1). Malgré les bruits désavantageux qui furent répandus à son sujet par les jésuites, il n'y produisit pas une mauvaise impression. Le 18 février 1644, le cardinal Barberini écrivait à Grimaldi : « Dans le livre *De la fréquente communion* on ne voit qu'une manifestation d'inimitié contre les pères jésuites et une tendance à la discussion » (2) : c'était le seul reproche que lui faisait, dans sa lettre, le secrétaire d'État.

Admirateurs d'Arnauld.

Bien plus, le livre d'Arnauld comptait même de nombreux admirateurs qui ne négligeaient aucune occasion de le défendre. Ainsi l'ambassadeur de France à Rome, le marquis de Fontenay, avait reçu de Paris des instructions favorables à Arnauld et se montrait un protecteur attitré de son ouvrage (3). Le cardinal Bentivoglio, très lié avec Henri Arnauld et tenu par lui au courant des controverses qui s'agitaient en France (4), fit en

(1) Il s'était égaré en route ; on le reclama deux fois. Le 18 novembre 1643, Barberini écrivait à Grimaldi : « Non essendo comparso il libro intitolato *Della frequente communione* che l'Eminenza vostra dice con la sua de 24 passato havermi inviato, supplico V. E. a restar servita di mandarmene un dupplicato ». Arch.Vat., NF., 307, f. 20v. Même plainte de Barberini dans sa lettre du 10 février 1644. *Ibid.*, f. 36.

(2) Arch. Vat., NF., 307, f. 125 : « Nel libro « Della frequenza della communione » non si vede altro che inimicitia con li padri giesuiti ed una propensione all'altercatione. »

(3) D'après une lettre du cardinal Bentivoglio à Henri Arnauld, dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 624-625.

(4) Guy Bentivoglio (1579-1644), ancien nonce à Paris, avait amené de France à Rome le frère d'Antoine Arnauld, Henri, le futur évêque d'Angers

faveur du livre *De la fréquente communion* des démarches prudentes. Dans une de ses lettres, il avouait quelle profonde impression cet ouvrage avait faite sur son esprit : « la doctrine de ce livre, écrivait-il, me paraît solide et combien l'éloquence en est en même temps vigoureuse » (1). Comme Bentivoglio, le cardinal Antonio Barberini, frère d'Urbain VIII, et le cardinal Maculano professaient une véritable admiration pour la doctrine d'Arnauld (2). Enfin le député de l'université de Louvain à Rome, Jean Sinnich, n'aura sans aucun doute rien négligé pour recommander l'ouvrage de son ami.

Impression produite par le livre du P. Petau.

L'apparition du livre du P. Petau, *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, provoqua les premières hésitations. Car même à Rome Petau jouissait d'une autorité considérable et ses avis y étaient très considérés. On n'osait supposer que les accusations qu'il portait contre le docteur janséniste, fussent sans fondement ou que les dangers qu'il prévoyait, fussent fantaisistes. D'autre part on avait de la peine à croire qu'une doctrine si périlleuse pour la foi et destructive de la religion pût recueillir des éloges et des approbations comme en avait reçus celle d'Arnauld.

Mesures de Barberini.

Le cardinal Barberini avoua au marquis de Fontenay qu'il demeurait perplexe au sujet du livre d'Arnauld et qu'il ne pouvait s'engager dans cette affaire avant que l'ouvrage ne fût mûrement examiné par les théologiens romains (3). Entretemps, afin d'éviter les complications, il fit demander à Paris « d'imposer silence jusqu'à ce que Rome eust parlé : ni parler ni prescher, ni imprimer... sinon que conformément à ce qui a esté déterminé par le concile de Trente et de s'abstenir d'écrire et de parler injurieusement les uns des autres » (4). Ainsi Barberini imposa l'ordre de se taire, auquel la cour romaine recourut souvent à cette époque, mais qui ne fut jamais observé.

Le marquis de Saint-Chamond.

Au mois de mars 1644, le marquis de Fontenay fut remplacé

(1579-1692). La correspondance qu'ils ont échangée entre eux au sujet du livre *De la fréquente communion* est partiellement publiée dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 621 svv.

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, p. 627. Voir aussi les lettres précédentes.

(2) D'après le témoignage de Bourgeois. Cf. HERMANT, *Mémoires.*, t. I, pp. 358 svv.

(3) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 624-627.

(4) Lettre adressée par le marquis de Saint-Chamond à Paris, le 7 avril 1644, dans les Arch. du min. des A. É., Rome, 83, f. 202.

à l'ambassade française par le marquis de Saint-Chamond. Celui-ci devait sa nomination en grande partie à l'influence du prince Henri de Bourbon et, esprit très obséquieux, il partageait ouvertement les sentiments de ce théologien princier sur le livre *De la fréquente communion* (1).

Il annonce à Barberini l'intervention de la cour.

A peine de Saint-Chamond était-il installé à Rome, qu'il reçut l'ordre d'annoncer à Barberini que Mazarin avait pris des mesures énergiques contre Arnauld et de Barcos et leur avait enjoint d'aller s'expliquer à Rome au sujet de leur doctrine. Cet acte de déférence envers l'autorité suprême de l'Église ne devait évidemment pas déplaire au cardinal secrétaire d'État, d'autant plus que l'éloignement de Paris de ces deux auteurs pouvait vraisemblablement amener le silence sur les questions débattues (2).

Attitude conciliante de Barberini.

Mais Barberini dut bientôt changer de ton. Presqu'en même temps qu'il apprit, par de Saint-Chamond, la mesure prise contre Arnauld et de Barcos, il reçut de Paris des nouvelles alarmantes sur l'opposition que cet ordre de la cour avait provoquée (3). Il vit immédiatement qu'il serait inutile, voire même dangereux, d'aller à l'encontre de ces protestations gallicanes et il demanda à l'ambassadeur de France de vouloir bien recommander à son gouvernement de ne pas trop insister sur l'exécution de cette mesure. D'ailleurs, personnellement, Barberini était loin d'être convaincu de l'hétérodoxie d'Arnauld et il n'aimait pas de procéder avec rigueur contre un théologien qui avait recueilli tant d'éloges de la part de nombreux évêques.

La suite des événements amena Barberini à plus de condescendance encore. La lettre de soumission, publiée par Arnauld, dissipa chez lui toute crainte sur les intentions malveillantes qu'on avait prêtées à l'auteur du livre *De la fréquente commu-*

(1) Cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, p. 637.

(2) Dans sa lettre du 11 avril 1644, l'ambassadeur de France écrivait à Brienne : « Vous avez pris une fort bonne résolution d'envoyer icy messieurs Arnauld et Sainct-Cyran (De Barcos) pour rendre compte de leur doctrine... et monsieur le cardinal Barberin m'en a tesmoigné grand contentement... Cela empeschera les autres de publier si librement comme ils ont faict jusque icy des nouvelles opinions ». Arch. du min. des Aff. Étr., Rome, 83, f. 300.

(3) Lettre de Grimaldi du 1er avril 1644. Il y était dit que « les députés (du parlement) représentèrent à la reyne que c'estoit contre les loix et les privilèges du royaume d'envoyer à Rome les susdits (Arnauld et l'abbé de Saint-Cyran) pour y estre juges ». Bibl. Nation., FF., 10576, f. 20. — Cf. aussi plus haut, pp. 271-273.

nion (1). D'autre part l'attitude décidée des évêques approbateurs lui fit craindre qu'une opposition brusque et radicale n'entraînât pour l'Église les pires conséquences. En effet, loin de se laisser détacher d'Arnauld, les prélats lui accordaient une protection de plus en plus effective. C'est en vain que le nonce avait voulu amener certains d'entre eux à séparer leur cause de celle du docteur janséniste, « n'estant pas de l'honneur des prélats de France de passer pour partiaux en une affaire où ils doivent estre juges » (2). Ils se sentaient trop grièvement blessés dans leur honneur par le fait qu'un théologien, dont ils avaient si élogieusement approuvé la doctrine, était mandé à Rome pour se justifier.

Lettre des évêques approbateurs au pape.

Le 4 avril, ceux des évêques approbateurs qui étaient à Paris, adressèrent au pape et au cardinal Barberini une lettre éloquente, dans laquelle ils se plaignaient amèrement des attaques injustifiées que les jésuites ne cessaient de diriger contre le livre *De la fréquente communion* (3). Profondément indignés, ils s'y transforment en accusateurs des casuistes de la compagnie. Il a toujours été utile et louable, disent-ils, d'informer le Saint-Siège des affaires difficiles qui surviennent dans les Églises particulières, car « à lui appartient le soin général des Églises ». Mais ce recours au souverain pasteur s'impose surtout à l'époque présente.

(1) Cf. la lettre de Saint-Chamond à Brienne, du 16 mai 1644, dans les Arch. du min. des A. É., Rome, 83, f. 431-431v. — D'après les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. XLIV, Arnauld aurait adressé au pape une lettre spéciale pour lui recommander son livre ; et les docteurs de Sorbonne, ses approbateurs, en auraient fait de même. De ces deux lettres il n'existe aucune trace dans la correspondance diplomatique. Nous doutons fort qu'elles aient jamais existé.

(2) Lettre de Grimaldi à Rome, du 1er avril 1644. Bibl. Nation., FF., 10576, f. 20.

(3) Après la mort d'Urbain VIII, ces lettres furent imprimées et rendues publiques sous le titre suivant : *Lettres escrites à nostre saint père le pape et à monseigneur le cardinal Barberin par messeigneurs les archevesques et évesques, approbateurs du livre De la fréquente communion. Paris, chez Vitré, 1644. Avec permission.* In-4. Elles sont réimprimées dans DUPIN, *Hist. eccl.*, t. II, pp. 127-130 dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 628-633. — Voir aussi à leur sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 267-271. — La première édition de ces lettres ne portait que neuf signatures. Les ennemis d'Arnauld en conclurent que certains évêques s'étaient retractés. C'était une erreur. Aussi l'édition suivante portait-elle le nom de tous. — La lettre adressée à Barberini n'était écrite qu'au nom de l'archevêque de Sens. Elle demandait au cardinal d'appuyer auprès de son oncle le livre d'Arnauld.

Parce que, écrivent-ils, « quelques personnes voulaient établir des maximes dangereuses, qui n'affaiblissent pas seulement mais détruisent la suprême autorité de Sa Sainteté, qui blessent le corps de la hiérarchie ecclésiastique et en particulier l'ordre épiscopal, qui changent souvent l'usage des sacrements qui doit toujours être très saint et très salutaire, en un abus pernicieux et déplorable, qui fait gémir tous les gens de bien, et qui loin de trouver des remèdes utiles pour purifier les mœurs corrompues, introduisent des adoucissements et des palliations à la place des véritables remèdes ; que lorsqu'ils ont voulu travailler suivant le devoir de la charité épiscopale à arrêter le cours de ce mal, ces personnes ont eu la hardiesse de s'élever contre l'autorité des évêques par des sermons insolens, d'exciter des troubles et de s'opposer de tout leur pouvoir à l'autorité ecclésiastique ; que leur emportement a principalement paru à l'occasion du livre *De la fréquente communion,* composé par Monsieur Antoine Arnauld, docteur de Sorbonne, et autorisé par l'approbation de seize évêques et de vingt docteurs ; que n'ayant pu supporter avec patience que l'écrit d'un d'entre eux fût réfuté dans ce livre par des témoignages des saints Pères très clairs, ils ont commencé toute sorte de moyens pour ruiner l'autorité du jugement des évêques, pour décrier cette doctrine et rendre odieux l'auteur qui l'avait écrit, ou plutot transcrit la tradition de l'Église que les Pères ont laissée ».

Quel est le but du livre d'Arnauld ? Veut-il réintroduire l'ancienne discipline pénitentielle ou éloigner les fidèles de la communion ? Écoutons encore à ce sujet ce qu'assurent ces évêques approbateurs.

« Le dessein de l'auteur, disent-ils encore au pape, n'a été que de proposer la doctrine perpétuelle et constante des saints Docteurs de l'Église, des papes et des conciles touchant la pénitence et l'eucharistie, et cette coutume canonique et très sainte, si religieusement observée dans l'Église durant plusieurs siècles, qui a été désirée et louée dans ces derniers temps, et conservée autant que le refroidissement des hommes le pouvait permettre, et rétablie en ses principales parties par le soin et par la piété singulière des papes et des cardinaux de l'Église romaine, comme de Gropper, de saint Charles Borromée et de Marianus Victorius évêque d'Amelia... Que l'auteur du livre *De la fréquente communion* n'a pas eu moins de soin d'entretenir la paix que de défendre la vérité :

qu'il n'impose point de loi ni de nécessité à personne ; que bien loin de combattre la fréquente communion, il y exhorte les fidèles et n'en reprend que le mauvais usage ; que, s'il soutient qu'on peut quelquefois différer l'absolution, il ne dit pas qu'on la doit différer toujours ; qu'il enseigne que l'absolution n'est pas une simple déclaration du péché remis, mais qu'elle opère aussi la rémission du péché et qu'elle confère la grâce ; que son dessein n'est pas de rétablir l'ancienne pénitence publique, mais de montrer que ceux qui se portent volontairement avec la grâce de Dieu à en pratiquer quelque partie, ne sont pas blâmables ; que bien loin de condamner l'usage présent de l'Église de donner l'absolution avant l'accomplissement de la pénitence, il l'approuve, pourvu qu'on l'observe suivant l'intention et l'esprit de l'Église ».

Ainsi, continuent les évêques, Arnauld veut prévenir les chrétiens contre les fausses pénitences et les communions indignes ; il combat en même temps le protestantisme et la morale relâchée des casuistes.

Crainte du nonce.

Le nonce Grimaldi fut effrayé à juste titre par cette lettre des prélats ; car il craignait que Rome ne condamnât le livre *De la fréquente communion,* sans avoir égard à ses nombreux approbateurs. « Il y a, écrit-il à Barberini, vingt docteurs de Sorbonne engagés dans cette affaire, outre quinze prélats bien affectionnés au Saint-Siège et de réputation de piété très grande... ». Aussi ose-t-il espérer « qu'on ne fera aucune défense de ce livre qui ne se pourrait faire sans grand préjudice de la réputation de ces prélats et qu'on ne fera rien sans leur en donner avis pour écrire leurs raisons » (1).

Réponse de Barberini.

Le cardinal Barberini comprit qu'il devait se garder de prendre des mesures précipitées. Les problèmes soulevés étaient difficiles et pleins de conséquences ; plusieurs personnes très haut placées étaient directement intéressées et une solution défavorable à Arnauld pouvait entraîner des suites fâcheuses pour l'unité de l'Église. Il décida donc de ne procéder que lentement à l'examen du livre d'Arnauld. Il notifia aux évêques la réception de leur lettre et leur assura que l'attitude de Rome serait dictée par le seul examen impartial et rigoureux de la question.

Adresse de Petau au pape.

Pour contrebalancer l'influence que pouvait produire à Rome

(1) Lettre du 19 avril 1644. Bibl. Nat., FF., 10576, f. 20.

la lettre des évêques, le P. Petau envoya à son tour un mémoire au pape Urbain VIII dans lequel il exposait vraisemblablement toutes les accusations qu'il avait portées contre Arnauld dans son ouvrage (1). Ainsi Petau opposa une seconde fois son autorité à celle des évêques approbateurs.

Mort du pape.

Barberini allait donc prendre des dispositions pour faire examiner le livre *De la fréquente communion,* lorsque tout à coup l'état de santé du pape lui inspira de graves inquiétudes, et il résolut de remettre cette affaire jusqu'après le rétablissement de son oncle ; mais celui-ci mourut, peu de jours après, le 29 juillet 1644. Urbain VIII était donc enlevé par la mort avant d'avoir pris une attitude décisive dans le débat sur la morale janséniste. C'était à son successeur que revenait la charge de porter un jugement sur l'œuvre d'Arnauld.

Innocent X et le livre *De la F. C.*

Innocent X ne la prit pas aisément sur lui, cette charge de trancher le débat sur le livre *De la fréquente communion.* Comme pour l'*Augustinus,* il croyait que ce n'était que la « pédanterie des Barberini » qui avait poussé Urbain VIII dans cette affaire. Quant à lui, il espérait bien pouvoir étouffer la controverse par sa seule autorité et échapper ainsi à une décision épineuse (2).

C'était là l'espoir d'un nouveau pape, uniquement conscient de son autorité. En réalité cet espoir ne reposait sur aucun fondement solide. Il partait d'une conception de l'autorité papale qui ne se réalisait pas en pratique, au moins dans la France de cette époque ; il méconnaissait le caractère aigu de la polémique et la gravité des problèmes qui se discutaient ; il faisait abstraction des passions humaines qui commandent la continuation d'une lutte dans laquelle sont engagés les intérêts les plus élevés. Aussi vit-on Innocent X abandonner bientôt cette politique de temporisation.

Il est amené à s'occuper de cet ouvrage.

Les circonstances d'ailleurs s'aggravaient et réclamaient de plus en plus un jugement du Saint-Siège. Arnauld et les évêques approbateurs avaient remis leur cause entre les mains du pape. En outre, chose plus fâcheuse, la polémique avait gagné la ville de Rome. Les deux partis qui se disputaient si âprement le

(1) Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque,* t. VI, c. 614.

(2) Cf. la lettre de Lutti à d'Andilly, du 10 décembre 1644, dans les *Œuvres d'Arnauld,* t. XXVIII, p. 641-642.

terrain de l'opinion publique en France, comptaient chacun, dans la ville pontificale, des amis et des défenseurs. Presque tous les écrits qui étaient publiés à Paris, parvenaient jusque Rome. Dès lors quoi de plus naturel que les problèmes passionnants de la morale janséniste excitassent de vifs commentaires dans un milieu où, à cause de la présence du pape, chaque ecclésiastique se croyait appelé à trancher les controverses religieuses? Ajoutez à ces discussions les bruits inquiétants qui vinrent de France. A ce qu'on racontait, certains évêques avaient retiré leur approbation ; Arnauld était un chaud défenseur de l'*Augustinus* et l'adversaire le plus décidé de la bulle *In eminenti* ; il était un disciple avoué de l'abbé de Saint-Cyran qu'on avait, disait-on, convaincu d'erreur ; il se proposait d'introduire le protestantisme dans l'Église ; lui et ses partisans combattaient la primauté romaine et favorisaient les tendances séparatistes de l'Église de France (1).

Attaques dirigées contre Arnauld à Rome.

Dans sa lettre du 10 décembre 1644, Lutti, le secrétaire de feu le cardinal Bentivoglio, croyait pouvoir assurer qu'aucune congrégation n'avait reçu jusque-là ordre d'examiner le livre *De la fréquente communion* ; d'autre part cependant, il avouait que certains de ses adversaires le mettaient en relation avec le livre de Jansénius (2). Cette opposition s'accrut bientôt. Le 18 du même mois, Sinnich fit savoir à Paris que la doctrine d'Arnauld était très combattue par les jésuites. Albizzi lui avait, en effet, parlé des « multiples erreurs » contenues dans le livre d'Arnauld et des nombreuses rétractations d'approbations, autrefois données à cet ouvrage. Le docteur louvaniste croyait bon d'avertir ses amis du danger que courait le livre *De la fréquente communion*. Selon Sinnich, Arnauld devrait le traduire en latin, tandis que les évêques enverraient un délégué à la cour romaine qui pourrait y donner toutes les explications désirées (3).

Nouvelle crainte de Bagni.

Ces paroles de l'assesseur du Saint-Office furent pour les jansénistes un grave avertissement. D'ailleurs, à Paris, les jésuites prétendaient savoir que la condamnation du livre d'Arnauld était imminente. Ces bruits donnèrent lieu à des commentaires. Dans sa lettre du 26 mai 1645, Bagni demandait au cardinal

(1) Cf. la correspondance échangée entre Bentivoglio et son secrétaire Lutti d'une part et Henri Arnauld et d'Andilly d'autre part. *O. c.*, pp. 621 svv.

(2) *O. c.*, pp. 641-642.

(3) *Ibid.*, pp. 641 644.

Pamphili de différer la censure du livre *De la fréquente communion,* au moins jusqu'après la clôture de l'assemblée du clergé qui se tenait à Paris ; car, à son avis, les évêques étaient décidés à prendre une mesure peu respectueuse à l'égard du Saint-Siège, au cas où le livre d'Arnauld serait censuré (1).

Mesures du parti de Port-Royal.

De leur côté, les partisans de Port-Royal résolurent de suivre le conseil de Sinnich. Arnauld se mit lui-même à traduire son ouvrage en latin, tandis que Bourgeois, un des approbateurs de ce livre, se rendit à Rome pour y répondre aux attaques des jésuites et y donner éventuellement des explications aux qualificateurs du Saint-Office. Dans sa lettre du 2 juin 1645, Bagni annonce à Pamphili le voyage de ce docteur. Mais se faisant l'écho des bruits que répandaient les adversaires d'Arnauld, il assure que sa mission a pour objet « d'obtenir des adoucissements à la bulle de condamnation de Jansénius ». De plus, la cour verrait de très mauvais œil ce départ secret d'un théologien vers Rome (2).

Bourgeois.

Le docteur Jean Bourgeois († 1687) était un des théologiens les plus intelligents et les plus érudits de son époque. Voici le portrait que le P. Rapin nous en a laissé :

« C'étoit, dit-il, un esprit solide et un bon théologien, qui fut d'un grand secours pour soutenir la nouvelle doctrine par les chicanes de la dialectique, qu'on y savait peu et dont même on ne se piquoit pas : il se rendit fort habile dans la suite en l'intelligence du fond du livre de M. d'Ypres, qui étoit connu de peu de personnes : et, quoy qu'il fût un des plus considérables de la cabale, il n'y brilla pas toutefois comme bien d'autres, parce qu'il parloit mal, et on avoit de la peine à le produire parmy des gens qui faisoient profession de mieux parler que les autres » (3).

Sa mission à Rome.

Bourgeois était arrivé à Rome, le 30 avril 1645. Il avait immédiatement commencé des démarches auprès de personnages haut placés en vue de les instruire sur le but et la doctrine du livre d'Arnauld. Mais, peu après il reçut une lettre de France,

(1) Arch. Vat., Nunz. di Francia, 88, f. 310.

(2) *Ibid.*, f. 198v. — Cette lettre se trouve aussi en partie dans RAPIN, *Mémoires,* t. I, p. 92.

(3) *Mémoires,* t. I, p. 44. — Cf. aussi HERMANT, *Mémoires,* t. I, p. 330, et QUESNEL dans la Préface de la *Relation de Bourgeois,* dans les *Œuvres d'Arnauld,* t. XXVIII, p. 668.

datée du 21 juillet 1645, qui le nommait délégué officiel à Rome de la part des évêques approbateurs du livre *De la fréquente communion* (1). Dès ce moment il agit en qualité d'agent officiel de plusieurs prélats de France et, comme tel, il fut reçu par le pape et par plusieurs cardinaux (2).

Sa *Relation*.

Les démarches que Bourgeois fit à Rome en faveur du livre d'Arnauld, sont longuement exposées dans une *Relation*. Elle fut composée à Port-Royal après la paix de Clément IX, en 1674, dans le but de montrer que les Jésuites étaient les seuls et véritables auteurs des troubles survenus dans l'Église. En 1695, le P. Quesnel la fit paraître à l'occasion de la condamnation de l'ouvrage *De la fréquente communion* par l'archevêque de Malines, Humbert de Præcipiano (3). Selon Quesnel, cette *Relation* constituait une preuve péremptoire de ce que Rome n'avait jamais censuré ce livre. Le but poursuivi par les auteurs de cette relation et les circonstances dans lesquelles elle fut composée, expliquent en grande partie les exagérations et l'animosité qu'elle manifeste contre certaines personnes.

Toutefois, malgré son caractère tendancieux, la relation de Bourgeois permet de bien suivre l'examen auquel le livre d'Arnauld fut soumis à Rome. Elle nous apprend le nom des personnages qui ont joué dans cette affaire un rôle important; elle nous fait connaître les objections qu'on portait contre la doctrine du docteur janséniste et quels moyens furent mis en œuvre, par les deux partis, pour influencer le jugement des qualificateurs du Saint-Office.

Erreurs reprochées à Arnauld.

Trois erreurs étaient surtout reprochées à Arnauld : d'abord il

(1) *Lettre de nosseigneurs les archevesques et évesques approbateurs du livre De la fréquente communion à nostre très sainct père le pape, Innocent X.* Dans les *Œuvr. d'Arn.*, t. XXVIII, pp. 647-649.

(2) A Rome, Bourgeois ne voulut pas avoir de relations trop manifestes avec Sinnich parce qu'il entendait séparer à tout prix le sort du livre d'Arnauld de celui de l'*Augustinus*. Cf. *o. c.*, p. 676. — D'autre part, il y fut assisté, dans ses démarches, par un nommé Michel Duchesne, bachelier en théologie de la maison de Navarre, que l'annotateur de Rapin, Aubineau, confond avec Jér. Duchesne, dans les *Mémoires*, t. I, p. 116, n. 1.

(3) Quesnel lui donnait le titre suivant : *Relation de M. Bourgeois docteur de Sorbonne et député de vingt évêques de France vers le Saint-Siège pour la défense du livre De la fréquente communion, composé par M. Arnauld, contenant ce qui s'est passé à Rome en 1645 et 1646 pour la justification de ce livre. 1695.* Elle a été réimprimée dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, pp. 665-734. G. Hermant la reprend presque complètement dans ses *Mémoires*, t. I, pp. 330-390.

soutiendrait que l'usage, observé dans l'Église primitive, de ne jamais accorder l'absolution avant l'accomplissement de la pénitence, est d'institution divine et, par conséquent, encore nécessaire aujourd'hui. Deuxièmement, de cette première erreur Arnauld déduirait que l'Église s'est trompée en abolissant cet usage et en introduisant une nouvelle pratique. Troisièmement, il condamnerait celle-ci comme un abus (1). Dans une audience, Panciroli confia à Bourgeois ces mêmes objections, tout en les résumant en une seule : d'après plusieurs théologiens, dit-il, Arnauld condamne comme un abus toutes les absolutions accordées *nondum peracta pœnitentia* (2).

A ces objections relatives au sacrement de la pénitence les ennemis d'Arnauld ajoutèrent bientôt la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un » dont, par ses explications ultérieures, de Barcos avait autant qu'il l'avait pu, restreint la signification. Malgré ces restrictions, les amis d'Arnauld craignaient que cette simple proposition ne constituât un danger sérieux et n'amenât la condamnation de tout son ouvrage.

Opposition des jésuites.

Les qualificateurs du Saint-Office furent aussi sollicités par les adversaires d'Arnauld. A Rome le P. Brisacier, de la compagnie de Jésus (1003-1008), travaillait ouvertement contre le livre *De la fréquente communion*. Il visita les cardinaux, les théologiens de l'Inquisition et d'autres personnages qui pouvaient influencer la décision de la congrégation du Saint-Office. Au *Gesu*, le P. Oliva, S. J., prêcha contre Bourgeois avec tant d'aigreur et d'imprudence qu'il se crut obligé de rétracter publiquement ses affirmations audacieuses (3).

Lettre de Sanguin au pape.

Mais le pape reçut aussi de France des bruits inquiétants sur

(1) *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, p. 684 ; Hermant, *o. c.*, t. I, p. 346.

(2) *Œuvr. d'Arn.*, t. XXVIII, p. 694 ; Hermant, *o. c.*, t. I, p. 356. — Dans une audience accordée à Naudé, un des agents de Mazarin à Rome, le pape déclara qu'après la lecture de l'ouvrage d'Arnauld, il était convaincu « qu'encore que cet auteur ne protesta pas ouvertement et directement (contre) cette doctrine de l'inefficacité de l'absolution, il la répétoit néantmoins si souvent et l'appuioit de tant de raisons et authoritez puissantes et conseilloit si passionnément de la suivre, que personne ne pouvoit doubter qu'il n'en fut très persuadé et qu'il ne voulut aussy la persuader aux autres. Qu'au reste, il persuadoit encore dans le mesme livre de s'abstenir le plus souvent qu'on pouvoit de la communion, voire mesme à l'article de la mort, et que cela produisit beaucoup de scandale en France ». Lettre de Naudé à Mazarin, du 4 septembre 1045. Arch. du min. Aff. E., Rome, 91, f. 48-50.

(3) Cf. Hermant, *o. c.*, t. I, pp. 365-368.

les conséquences désastreuses que la doctrine d'Arnauld commençait, selon quelques-uns, à exercer sur les fidèles. Ce furent deux évêques qui jetèrent, en secret, ces cris alarmants. A la fin de 1645, Nicolas Sanguin, évêque de Senlis (1580-1663), qui, au dire du P. Rapin, « avoit de grandes liaisons avec les jésuites » (1), adressa à Innocent X une longue lettre dans laquelle il reprenait toutes les accusations qui se portaient contre Port-Royal. Voici comment le même P. Rapin la résume :

Sanguin protestait « qu'il se sentoit pressé par les entrailles de Jésus-Christ d'implorer le secours du Saint-Siège pour détourner l'orage qui menaçoit l'Église de France ; il mandoit que le danger luy paroissoit d'autant plus grand qu'on se servoit du prétexte de piété pour combattre la religion. Il faisoit mention dans la même lettre de cette triple cabale formée de l'évêque d'Ipres, de l'abbé de Saint-Cyran et du docteur Arnauld ; il ajoutoit les effets pernicieux que le livre *De la fréquente communion* commençoit à avoir dans le monde, en ce que les libertins se sentoient autorisés dans leurs maximes par cette conduite, les dévots devenoient languissans par ce conseil qu'on leur donnoit de s'abstenir de ce pain céleste qui faisoit leur force et leur vigueur ; les prêtres mêmes qui s'attachoient à ce party, mettoient leur vertu à se retirer des autels, qu'on déserteroit si ce désordre croissoit. Enfin il concluoit par les raisons qu'on avoit de tenir ce livre pour suspect, à cause des approbations mendiées dont on l'avoit accompagné pour le produire dans le monde ; qu'ainsy il conjuroit le pape d'apporter un prompt remède à un danger si manifeste qui sembloit menacer l'Église » (2).

Lettre de Raconis.

D'après le même P. Rapin, Raconis, évêque de Lavaur, imita l'exemple de Sanguin. Au mois de septembre 1645, il adressa au pape une lettre dans laquelle « il représentoit à Sa Sainteté les désordres que cette nouvelle doctrine commençoit à faire dans le royaume, les artifices dont on se servoit pour séduire les peuples et pour les attirer, et la licence que se donnoient les femmes de décider dans les assemblées des mystères les plus profonds de la grâce et de la prédestination » (3).

(1) *Mémoires*, t. I, p. 55.
(2) *Ibid.*, pp. 87-88.
(3) *Ibid.*, p. 88.

Protestation des évêques approbateurs.

Nous avons déjà fait connaître l'indignation que cette lettre de Raconis provoqua chez les évêques assemblés à Paris (1). La cour romaine accueillant toujours avec le même empressement accusations et justifications, avait, en réponse à la lettre de Raconis, loué le zèle de cet évêque pour le bien de l'Église. Raconis avait pris ces louanges avant tout politiques pour un signe certain de succès, et il s'en était probablement vanté. Ses collègues qu'il avait dénoncés à Rome, furent d'autant plus indignés qu'ils croyaient que le pape avait admis toutes ses accusations. Dans la séance du 6 février 1646, les prélats décidèrent d'envoyer une délégation chez le nonce « pour témoigner la douleur qu'a eue l'assemblée de voir que dans une lettre qui a été portée aux yeux de sa sainteté, des évêques de France soient accusés de favoriser des erreurs et le schisme ; qu'il en sera écrite une autre à sadite sainteté pour lui faire connaître que ce qu'on lui a fait entendre est entièrement éloigné de la vérité ; qu'il n'y a aucunes divisions pareilles à celles qu'on lui a voulu figurer et qu'on attend avec respect son jugement sur les doctrines contestées » (2).

Concessions de Bagni.

Bagni fit aux délégués de l'assemblée des concessions importantes. Il leur assura « qu'il pouvoit rendre lui-même témoignage que ce qu'elle contenoit étoit faux et calomnieux, sachant bien que le clergé de France étoit composé de personnes éminentes en vertu et en doctrine et que tous seroient très marris de causer aucune désunion dans l'Église ». Il leur promit en conséquence « qu'il ne manqueroit point d'en donner les assurances qu'il devoit à sa sainteté par une dépêche qu'il lui fera dès ce jour » (3).

De Panciroli.

Cette protestation de l'assemblée du clergé causa un certain embarras au cardinal Panciroli. Il fit savoir à Bagni que le pape n'avait jamais douté des sentiments orthodoxes d'un si grand nombre de prélats français, encore moins de l'union qui existait entre eux. Quant au bref adressé à Raconis, il leur demandait dans sa lettre de ne pas s'en offenser, attendu qu'il avait surtout visé les efforts de cet évêque à combattre l'*Augustinus* (4). Ainsi Panciroli ne se montra pas plus affirmatif que Bagni et il

(1) Supra, pp. 320-321.
(2) *Recueil des procès-verbaux*, t. III, P. I, pp. 412-413.
(3) Lettre de Bagni, du 2 mars 1646. Arch. Vatic., Nunz. div., 62, f. 220v.
(4) Lettre de Panciroli, du 11 mars 1646. Arch. Vat., NF, 93, f. 122.

se refugia derrière une distinction subtile pour justifier ses éloges pour Raconis.

Avis des qualificateurs.

Rome craignait-elle donc tellement les évêques approbateurs? Il semble bien qu'elle se laissa, en partie, influencer par l'attitude décidée des prélats qui patronaient ouvertement la doctrine d'Arnauld. Dans une lettre qu'ils adressèrent à Innocent X, le 2 mars 1646, ceux-ci formulaient une seconde fois les mêmes assurances sur la doctrine d'Arnauld et les mêmes plaintes sur la compagnie de Jésus, qu'ils avaient faites autrefois au pape Urbain VIII (1). D'autre part, malgré un examen long et minutieux du livre *De la fréquente communion,* les qualificateurs du Saint-Office n'étaient pas encore parvenus à y découvrir des propositions franchements erronées. Quelques-uns prétendaient bien y montrer des exagérations, mais ils avouaient que, dans d'autres passages du même livre, elles étaient notablement adoucies et réduites à la doctrine orthodoxe de l'Église.

Jugement de J. de Lugo, S. J.

Tel était, entre autres, le jugement du cardinal de Lugo. Membre de la compagnie de Jésus, quoique, au dire de Bourgeois, « très peu jésuite », et considéré à bon droit comme le prince *(facile princeps)* des moralistes de son époque, Jean de Lugo (1583-1660) a joué un rôle très important et sans doute décisif dans l'examen du livre *De la fréquente communion.* Au rapport du député janséniste, il se serait montré un des défenseurs de la doctrine d'Arnauld. Toutefois, le jugement autographe de ce cardinal, qui nous a été heureusement conservé (2), prouve qu'il faut rabattre quelque peu des éloges excessifs et purement politiques que Bourgeois a placés dans sa bouche. Sans partager les emportements et les critiques acerbes de plusieurs de ses confrères, Lugo ne désavoua cependant pas toutes leurs objections. Il trouva lui aussi dans le livre d'Arnauld des expressions dures et exagérées relatives à la pratique pénitentielle de son époque ; il y reprit, au moins comme équivoque, la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un », et y condamna les éloges décernés à Jansénius, dont Rome avait

(1) Cf. *Défense du livre De la fréquente communion ou lettres des prélats approbateurs aux papes Urbain VIII et Innocent X et au cardinal Barberin pour la recommandation de ce livre. Avec quelques autres lettres et approbations nouvelles,* pp. 1-36.

(2) Ce jugement a été publié par H. LAEMMER, *Meletematum romanorum mantissa,* pp. 391-394. Ratisbonne, 1875. — A cause de son importance nous le reproduisons en appendice.

censuré la doctrine. Cependant, dans le but de procurer la paix à l'Église, il chercha à atténuer la portée de ces quelques expressions exagérées et plutôt rares. Il les rapprocha d'autres passages du même livre ou des explications données postérieurement par le même auteur et il en conclut qu'à tout considérer, l'ouvrage *De la fréquente communion* ne méritait pas une condamnation.

Rome ne condamne pas l'ouvrage d'Arnauld.

Il est fort probable que la cour romaine adopta pour son compte l'opinion du cardinal de Lugo. Voulant éviter une rupture parmi les catholiques et voyant l'attitude décidée des évêques approbateurs, elle préféra expliquer, dans un sens favorable, les obscurités qui se rencontraient dans l'ouvrage d'Arnauld et donner une importance plus considérable aux explications orthodoxes et respectueuses de cet auteur. Elle n'ignorait pas, en effet, qu'une condamnation éventuelle pouvait entraîner dans la révolte de nombreux évêques « de grande piété » qui se conformaient généralement en pratique aux usages prescrits par l'Église.

Ainsi le livre *De la fréquente communion* ne fut pas condamné par le Saint-Siège (1). Les sollicitations cependant n'avaient pas fait défaut. Petau avait fait connaître les « erreurs doctrinales » d'Arnauld ; le P. Brisacier avait mis sous les yeux des cardinaux et des qualificateurs du Saint-Office toutes les objections qu'on avait produites en France ; Sanguin et Raconis avaient alarmé le pape en soutenant que la doctrine d'Arnauld commençait à produire des influences néfastes sur la vie religieuse et était capable de provoquer un schisme ; Raconis et Habert avaient accusé le docteur janséniste et ses approbateurs de favoriser la doctrine de l'*Augustinus*. Plus tard, en 1646, de Bellegarde, archevêque de Sens, se dressera, à son lit de mort, en accusateur de la « doctrine perverse » de Saint-Cyran. Rome estimait que toutes ces plaintes étaient fortement exagérées et que, dans l'intérêt de la justice et de la paix de l'Église, elle ne pouvait pas condamner l'ouvrage d'Arnauld.

(1) Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, pp. 446 svv.

III

La proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un » n'eut pas un sort aussi propice que le livre *De la fréquente communion*. Dès qu'elle fut attaquée, les partisans de Port-Royal se rendirent compte du danger qu'elle courait d'être condamnée. Ils n'ignoraient pas, en effet, avec quel soin jaloux et avec quelle fermeté Rome s'éleva contre toutes les doctrines qui définissaient mal l'origine ou les droits de la primauté du Saint-Siège. Ils savaient que son attention restait anxieusement tournée vers ce dogme fondamental du catholicisme, depuis que les protestants avaient semé dans les esprits leurs théories révolutionnaires et que les gallicans avaient accentué leurs aspirations nationalistes et par trop indépendantes.

La proposition des deux chefs. Inquiétude des jansénistes.

Dans une lettre datée du 5 janvier 1645, d'Andilly annonce à Lutti les premières attaques dirigées contre la proposition « des deux chefs ». Il lui manifeste vaguement l'inquiétude qui règne à ce sujet dans son parti et cherche à instruire son ami du véritable état de la question (1).

Le 18 du même mois, Bagni envoie à Rome le livre anonyme sur « l'autorité de saint Paul » : c'est ainsi qu'il appelle, dans sa lettre, le traité *De l'autorité de saint Pierre et de saint Paul*. « Cet ouvrage, ajoute-il, veut prouver que l'autorité de saint Paul était égale à celle de saint Pierre ». Il assure à Pamphili « qu'on y a trouvé plusieurs erreurs graves et dangereuses » et il croit savoir que l'archevêque de Paris et la faculté de théologie interviendront pour condamner cet ouvrage (2).

Bagni fait connaître à Rome l'opposition contre de Barcos.

Deux jours après, le 20 janvier, Bagni écrit une nouvelle lettre à Rome. Qu'est-ce qui était intervenu pour que le nonce envoyât une missive par courrier spécial ? H. de Bourbon s'était déclaré adversaire de l'ouvrage anonyme de M. de Barcos et avait invité Bagni à en demander immédiatement la condamnation à Rome (3).

Cette requête pressée du prince de Bourbon n'obtint, on le conçoit, aucun effet immédiat. Rome ne pouvait pas, pour satisfaire le simple désir d'un grand, condamner un auteur sans

(1) *Œuvres d'Arnauld.*, t. XXVIII, pp. 645-647.
(2) Arch. Vat., NE., 92 A, f. 111v.
(3) *Ibid.*, f. 115-115v.

l'entendre. D'ailleurs les romains n'avaient pas l'habitude de trop précipiter l'examen des questions difficiles et ils ne sentaient pas, comme les polémistes de Paris, le besoin de traiter les affaires d'urgence.

Ensuite la proposition des deux chefs provoquait-elle une si vive émotion ? Certes Bagni put annoncer à Rome que l'opposition au traité de de Barcos prenait des proportions plus grandes : Habert s'était mis a l'étude pour le réfuter et avait déjà envoyé ses premières feuilles au pape (1) ; Mazarin et la reine s'en étaient déclarés mécontents (2). Mais que représentait Habert dans le monde théologique ou parmi les évêques ? Depuis qu'Arnauld l'avait définitivement exécuté dans ses *Apologies,* il passait, en Sorbonne, pour un théologien médiocre, tandis que plus tard, après sa nomination à l'évêché de Vabres, il fut traité comme un délateur par les évêques, ses collègues. Quant à la cour, elle ne manifestait aucune aversion publique à l'égard de de Barcos, l'auteur présumé du *Traité de l'autorité de saint Pierre et de saint Paul.*

Déception de Bagni.

Bien plus, Bagni dut bientôt déchanter. La condamnation de la Sorbonne et de l'archevêque de Paris qu'il avait annoncée à Rome dans plusieurs de ses lettres, tarda si longtemps que Pamphili lui demanda des explications à ce sujet. Dans sa lettre du 10 mars 1645, Bagni laissait entrevoir l'échec de ses démarches. « L'archevêque, écrivait-il, est mécontent à cause de l'apparition d'un livre peu respectueux pour son neveu, le coadjuteur ». Quant à la Sorbonne « il serait dangereux de l'entreprendre pour le moment ». Cependant il n'abandonna pas encore tout espoir et il estimait qu'on pourrait attendre d'elle une condamnation pendant la quinzaine de Pâques, alors que plusieurs docteurs seraient absents de Paris. Mais encore une fois, la prévision du nonce ne se réalisa pas (3).

Condamnation du livre de de Barcos.

Entretemps le *Traité de l'autorité de saint Pierre et de saint Paul* avait été examiné par les qualificateurs du Saint-Office. Vers la fin du mois d'avril 1645, Bourgeois apprit de la bouche de Sinnich et, plus tard, par le commissaire du Saint-Office, que la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un » avait été condamnée (4).

(1) *Ibid.*, f. 127v. Lettre du 3 février.
(2) *Ibid.*, f. 144v-145. Lettre du 10 mars.
(3) *Ibid.*
(4) Hermant, *Mémoires,* t. I, pp. 331, 334-336.

Innocent X ordonne un nouvel examen.

Mais la cour de Rome semblait hésiter à publier cette censure. Elle craignait vraisemblablement de voir les ennemis d'Arnauld la tourner contre le livre *De la fréquente communion* qu'elle ne voulait pas condamner. L'attitude passive de la Sorbonne, l'arrivée de Bourgeois à Rome et surtout l'apparition du nouveau livre sur *La grandeur de l'Église romaine* la rendirent plus hésitante encore. On avait l'impression qu'elle aurait bien voulu ne pas devoir prendre de mesure contre un auteur dont le parti comptait de nombreux prélats. En effet, Innocent X ordonna aux qualificateurs du Saint-Office de reviser leur examen. Il leur enjoignit de tenir compte des nouvelles explications de l'auteur et de voir si celles-ci ne corrigeaient pas ses affirmations précédentes.

Travail des qualificateurs.

Ce nouvel examen allait-il modifier les conclusions du Saint-Office ? La célèbre bibliothèque que le cardinal Casanata a fondée à Rome à la fin du XVII[e] siècle, possède encore actuellement un codex dans lequel se trouvent réunis des consultations données par certains qualificateurs ou des votes émis par eux au sujet des deux ouvrages de Martin de Barcos (1). Ces documents manifestent les emprunts très larges que ces théologiens ont faits aux ouvrages de Raconis et d'Is. Habert. Mais plus pénétrants que ces polémistes de Paris, ils ont mieux saisi qu'eux en quoi résidait formellement l'erreur du janséniste français.

Ils s'attachent à prouver la primauté exclusive de S. Pierre.

D'abord tous les qualificateurs, dont nous possédons les avis, s'attachent à démontrer la primauté exclusive de S. Pierre. Tandis que d'aucuns invoquent, dans ce but, les textes classiques de l'Évangile (2), d'autres partent d'une analyse a priori du concept de juridiction et veulent prouver ainsi la nécessité d'un chef unique dans une monarchie (3) ; d'autres s'appuient encore sur l'antériorité de la venue de S. Pierre à Rome par

(1) Manuscr. 2119. — Ce codex contient les documents suivants : 1° un exposé des principes gallicans, f. 1-8v ; 2° une dissertation du P. Pallavicini, S. J., adressée au card. de Lugo, au sujet de la primauté romaine, f. 9-265v ; 3° une dissertation de Gregorio Pamani, évêque titulaire de Mileto, f. 266 svv. ; 4° la critique des arguments de de Barcos par Bernardo Borgarucci, f. 325-345 ; 5° quelques mémoires anonymes et variés, f. 345v svv. ; 6° le plaidoyer de l'avocat du Saint-Office, Facella, f. 465 svv. ; 7° le vote d'un cardinal et celui d'un théologien, f. 489 svv., 534 svv.

(2) S. Matth., XVI, 16-19 ; S. Luc, XXII, 31-32 ; S. Jean, XXI, 15-17.

(3) Cf. f. 39v svv.

rapport à celle de S Paul et réduisent ce dernier à un simple coadjuteur du chef unique, S. Pierre (1) ; enfin d'autres rabaissent la dignité de l'apôtre des gentils au point de lui égaler son disciple Barnabé (2).

Leurs réponses aux ouvrages de de Barcos.

Quoi qu'il en soit des arguments, tous conviennent dans cette affirmation : seul S. Pierre était chef de l'Église romaine et de l'Église universelle. Mais comment interprètent-ils les textes apportés par de Barcos, qui semblent enseigner le contraire ? Selon eux, aucun de ces passages ne peut établir l'égalité des deux apôtres, S. Pierre et S. Paul, dans le gouvernement de l'Église universelle. Bien plus, ils ne peuvent même pas être entendus dans le sens d'une égalité de ces deux apôtres dans l'administration de l'Église romaine. Partant de ces deux principes d'interprétation, les qualificateurs examinent tous les arguments, énumérés par de Barcos, et recourent, pour les écarter, à des explications historiques, « allégoriques » ou « mystiques » (3).

Quel but ils attribuent à cet auteur.

Mais les qualificateurs ne considérèrent pas la doctrine de de Barcos simplement *in abstracto*. Ils ne purent se défendre contre l'impression que cet auteur voulait justifier la légitimité de l'établissement d'un patriarcat en France. A cette époque où les théories gallicanes les plus outrées trouvaient des défenseurs, cette supposition des théologiens du Saint-Office pouvait paraître très fondée. Aussi ceux-ci craignaient-ils de fournir des armes aux aspirations des gallicans, au cas où ils laisseraient indemne la théorie de de Barcos (4).

Malgré toutes leurs démarches, Bourgeois et Duchesne, les deux défenseurs attitrés des intérêts de Port-Royal à Rome, ne réussirent pas à dissiper cette équivoque. Vainement ils insistèrent sur le caractère légendaire de l'*Optatus gallus* qui avait attribué à certains gallicans l'idée de se séparer de Rome et d'établir un patriarcat en France ; vainement aussi, invoquèrent-ils les intentions droites de l'auteur et les restrictions qu'il avait apportées à sa doctrine. Les qualificateurs du Saint-Office ne purent se convaincre qu'il eût traité cette question

(1) Cf. 266, 340v, 497.

(2) Cf. f. 392. — A noter qu'on ne trouve, dans ces mémoires, qu'une seule allusion à la doctrine de Marc-Antoine de Dominis. Cf. f. 534 svv. Encore s'agit-il d'une mauvaise application des affirmations de cet apostat à la théorie de Barcos.

(3) Cf. f. 47 svv., 210v-221v, 325 svv.

(4) Cf. aussi HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 334-336.

sans arrière-pensée et qu'il n'eût simplement voulu exposer que la doctrine de la tradition sur l'origine de la primauté romaine.

Protestation de la Sorbonne.

A Paris, les ennemis de Port-Royal profitèrent des démarches de Bourgeois en faveur de la doctrine de de Barcos, pour tirer une déclaration de la Sorbonne. Sur le témoignage d'un « avviso », ils répandirent le bruit qu'à Rome deux « délégués » de la faculté de théologie défendaient en son nom la théorie des « deux chefs qui n'en font qu'un ». Sur le conseil du nonce, le docteur Cornet (1) demanda à l'assemblée des docteurs de protester contre la prétention de ces deux « députés jansénistes » qui s'attribuaient indûment le titre de délégués de la faculté. Après délibération, l'assemblée décida d'envoyer au nonce deux de ses membres pour lui déclarer que la Sorbonne restait absolument étrangère aux menées de ces « deux docteurs » (2).

Condamnation de la théorie des deux chefs.

Ce désaveu de la Sorbonne provoqua à Rome un soulagement visible. On était certain désormais de ne pas irriter les docteurs de Paris en condamnant la proposition des deux chefs. Aussi la censure ne se fit-elle pas attendre. Le 25 janvier 1647 parut un décret du Saint-Office, condamnant d'hérésie cette proposition : « *saint Pierre et saint Paul sont deux princes de l'Église qui n'en font qu'un, ou, sont deux coryphées ou souverains chefs de l'Église catholique très étroitement unis ensemble, ou, sont deux chefs de l'Église universelle qui par une manière toute divine sont réduits à un, ou (encore), sont deux souverains pasteurs et présidents qui ne font qu'un chef,* prise en ce sens qu'elle mette une parfaite égalité entre saint Pierre et saint Paul, sans subordination ni dépendance de saint Paul à saint Pierre, dans la souveraine puissance et le gouvernement de l'Église universelle » (3). De plus, le décret condamnait les deux écrits anonymes de de Barcos et tous les ouvrages dans lesquels se trouverait la proposition censurée au sens indiqué (4).

(1) Dans une lettre du 6 octobre 1645, Bagni avait demandé à Rome de vouloir donner ordre aux supérieurs des maisons religieuses de forcer leurs docteurs à voter en faveur de Cornet comme syndic de la faculté. Arch. Vat. NF, 88, f. 545. Depuis cette époque, Cornet devint l'agent du nonce.

(2) Cf. lettre de Rome à Bagni, du 28 octobre 1646, dans les Arch. Vat., NF, 308, f. 113, et celle de Bagni à Rome, du 4 janvier 1647, *ibid.*, 95, f. 8. — Cf. aussi HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 405. — Au dire du P. Rapin, dans ses *Mémoires*, t. I, p. 116, le P. Vincent écrivit à Grimaldi pour lui montrer l'importance de cette décision de la faculté.

(3) Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n 1091 ; HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 406.

(4) Cf. REUSCH, *Der Index*, t. II, p. 45 svv.

Opposition de de Barcos.

Ce décret fut publié à Paris, au mois de mars 1647 (1). Comme on pouvait s'y attendre, de Barcos et tous ses partisans ne purent pas facilement se soumettre à la condamnation qu'il portait. Le premier, qui était le plus intéressé dans cette affaire, en fit paraître une critique étendue (2) ; il y insistait sur la violation des droits de l'Église gallicane, sur l'établissement de l'Inquisition en France, sur l'ingérence du nonce dans les affaires ecclésiastiques du pays.

Intervention des pouvoirs.

Ce libelle « outrageant » pour le nonce et les tribunaux romains fut condamné au feu par sentence du prévot de Paris (3). Seulement, dans l'occurrence, de Barcos put compter sur la protection des parlementaires. Dans son opuscule, il avait montré les dangers que ce décret présentait pour les privileges de l'Église nationale et avait flatté les prétentions gallicanes. Aussi le premier président, Molé, reprit-il tous ses arguments. La cour de Paris se vit forcée de donner gain de cause au parlement. Par son arrêt du 15 mai elle « ordonna que tous les exemplaires de ce décret, en date du 25 janvier précédent, seraient saisis, à la requête du procureur général, et apportés au greffe de la même cour ; fit défenses à toutes personnes de les avoir ou les retenir, sous les peines des ordonnances, enjoignit à tous les imprimeurs de garder et observer les règlements sur le fait des impressions, à peine d'amende arbitraire ; et au substitut du procureur général de faire diligence d'exécuter cet arrêt et d'en certifier la

(1) En français et en latin, sous le titre suivant : *Décret de nostre très saint Père le pape Innocent X. Par lequel cette proposition : S. Pierre et S. Paul sont deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un est déclarée hérétique... Paris, Cramoisy, 1647.* In-8. — *Decretum sanctissimi D. N. D. Innocentii divina providentia papæ X. Adversus propositionem istam : S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiæ principes qui unum efficiunt, etc. et libros in quibus illa propositio asseritur ac defenditur.* (S. l. n. d.). In-8.

(2) Sous le titre de : *In decretum romanæ inquisitionis de auctoritate principum apostolorum Petri et Pauli notationes. M.DC.XLVII.* In-8. Il parut aussi une *Traduction d'un escrit intitulé : In decretum romanæ...* In-8. — Nous croyons, avec certains historiens, que ces *Remarques* ont eu pour auteur de Barcos.

(3) *Sentence du prévost de Paris ou de son lieutenant civil portant condamnation du libelle (paru) sous le titre de Remarques sur un décret de l'inquisition de Rome touchant l'authorité des princes des apostres saint Pierre et S. Paul. A Paris, chez Sébastien Cramoisy, imprimeur ordinaire du roy et de la reyne régente. M.DC.XLVII.* In-8. — Cette sentence date du 6 mai. — Il y est dit que les *Remarques* contiennent « plusieurs discours et propositions contraires à l'honneur et au respect deu à l'authorité du sainct-siège aposto-

cour au mois et qu'à cette fin serait envoyé aux bailliages et sénéchaussées à la diligence dudit procureur général » (1).

Voilà comment les partisans de Port-Royal réussirent à se débarrasser d'un décret qui les mettait à l'étroit aux yeux du public. Le nonce se plaignit, à l'occasion, de l'affront qu'on avait fait à l'envoyé du Saint-Siège et de l'opposition qu'on avait montrée à un décret doctrinal de la cour de Rome (2). Mais on lui objecta les coutumes du royaume et les privilèges de l'Église de France.

* * *

Conclusions.

Les mesures que la papauté a prises contre les jansénistes pendant cette première période, s'inspirent d'une prudence que d'aucuns considéraient comme une nuisible lenteur, et d'une bienveillance envers des catholiques égarés, dont les jésuites prenaient ombrage. Certes l'*Augustinus* avait été condamné dès le début, et Urbain VIII comme Innocent X avait réclamé de tous les catholiques le désaveu de cet ouvrage. Car il répandait une doctrine sombre et désastreuse sur l'œuvre de la rédemption et sur la liberté et il entendait s'imposer à la croyance de tous à l'encontre des décisions de l'Église enseignante. Mais encore ne s'agissait-il que d'une condamnation générale dans laquelle Rome avait, autant qu'elle l'avait pu, épargné l'honneur de l'évêque Jansénius. Cette censure ne fut imposée qu'avec une longaminité étonnante que justifiait seul le désir du Saint-Siège de ne pas brusquer les esprits attachés à cet auteur.

Dans l'examen de la doctrine d'Arnauld, la cour romaine n'avait écouté que d'une oreille distraite toutes les objections qu'on avait dressées contre cette doctrine. Par amour pour la paix et dans l'intérêt supérieur de l'unité de l'Église, elle avait préféré s'en tenir aux explications orthodoxes d'Arnauld plutôt que d'ergoter sur ses expressions équivoques. Elle avait écarté les sollicitations empressées que certains personnages lui avaient adressées de France pour lui faire condamner le livre *De la*

lique et de nostre sainct Père le pape »... *O. c.*, p. 4. En conséquence cet écrit « sera lacéré et bruslé par la main de l'exécuteur de la haute justice : faisant défense à toutes personnes de le débiter, vendre, ny faire courir dans le public ». *Ibid.*, p. 5.

(1) HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 409.

(2) Cf. sa lettre du 22 mai 1647, dans les Arch. Vat., Nunz. div. 63, f. 86v-89. Rome approuva l'attitude du nonce, dans ses instructions du 17 juin. *Ibid.*, NF, 308, f. 139.

fréquente communion, et elle s'était arrêtée à une sentence de non-lieu.

Enfin, quant à la théorie des « deux chefs qui n'en font qu'un », elle ne l'avait censurée qu'après un long et mûr examen. Elle aurait bien voulu l'acquitter aussi pour ne pas froisser un parti puissant et ombrageux à son endroit ; mais telle qu'elle était défendue, elle était franchement contraire aux doctrines reçues et elle pouvait servir de point d'appui à de dangereuses aspirations d'autonomie.

CHAPITRE SECOND

LES DERNIÈRES ATTAQUES

A partir de 1647, aux grandes luttes succède durant quelques années un calme relatif. Était-ce lassitude des partis? Peut-être bien quelque peu. Mais pour expliquer cette accalmie, d'ailleurs assez éphémère, il suffit et il est nécessaire de grouper ici, dans une vue d'ensemble, les résultats, les succès ou les échecs des partis en présence. C'est la tâche qui nous incombe en finissant, au risque même de devoir rappeler sommairement les grandes lignes des faits déjà exposés.

I

Résultats des grandes luttes pour le parti janséniste.

Et tout d'abord en ce qui regarde le parti de Port-Royal, les efforts considérables que ses polémistes avaient déployés pendant la période des grandes luttes, leur avaient procuré de sérieux avantages : aux yeux du grand public, ils avaient gagné la bataille sur leurs ennemis du dehors, tandis qu'à l'intérieur, ils avaient assuré à leur parti une prospérité et une puissance jusqu'alors inconnues.

Avantages : 1°) Elles ont manifesté la supériorité intellectuelle d'Arnauld.

C'était le chef de l'armée janséniste, le grand Arnauld, qui avait contribué le plus au succès de la cause de Port-Royal. Il avait compté presque autant de victoires que de combats. Ses grandes publications telles que les *Apologies de Jansénius*, le livre *De la fréquente communion* et celui de *La tradition de l'Église*, l'*Apologie pour Saint-Cyran*, avaient, chacune pour leur part, aidé à établir, à fortifier et à étendre la position janséniste contre laquelle étaient venus se briser les assauts de ses ennemis. Il avait entraîné et emporté les esprits par cette claire et rigoureuse logique qui dominait dans ses ouvrages, et surtout par cette chaude et vibrante éloquence qui les animait et que même ses ennemis n'avaient pu s'empêcher d'admirer.

Parmi toutes les œuvres d'Arnauld, c'était celle *De la fréquente communion* qui avait suscité cet enthousiasme grandissant que le public avait manifesté pour Port-Royal. En aurait-il, d'ailleurs, pu être autrement? Cet ouvrage avait paru au moment psychologique. Tandis que, d'une part, la réforme catholique

avait propagé une intense ardeur religieuse et poussait les âmes à la pratique des vertus chrétiennes les plus austères, d'autre part, le haut-clergé séculier et l'université de Paris menaient une lutte acharnée contre la compagnie de Jésus et contre les maximes relâchées de certains casuistes. Du coup, Port-Royal avait ainsi incarné l'opposition au relâchement et les tendances vers l'idéal. Le livre d'Arnauld avait été salué comme un livre providentiel, capable d'arrêter la « corruption des mœurs » et de montrer aux chrétiens les véritables obligations de leur baptême.

2°) Elles ont rendu les institutions de P.-R. plus prospères.

En fait, c'était surtout sous l'influence fascinatrice de cet ouvrage que les institutions de Port-Royal avaient pris une extension considérable. « Des dames de la première naissance, nous dit Clémencet, se retiroient à Port-Royal de Paris pour passer le reste de leurs jours dans la retraite et la pénitence... Le nombre des religieuses se multiplioit de jour en jour et devint si grand que le monastère ne put les contenir » (1). En 1646-1647, on assistait aussi, comme il a été dit plus haut (2), à l'érection de « l'institut du Saint-Sacrement » et à la construction d'une nouvelle et splendide église. En se consacrant plus particulièrement à la dévotion envers Jésus-eucharistique, les religieuses donnaient un démenti public aux accusations que certains polémistes emportés avaient lancées contre elles : polémistes qui n'avaient pas craint de mettre en doute leur foi à la présence réelle du Sauveur dans l'eucharistie.

Comme le nombre des religieuses, celui des solitaires s'était considérablement accru. « Des hommes de toutes sortes de païs, nous dit encore Clémencet, venoient par des routes inconnues et sans concert, se rendre dans le même endroit, embrasser courageusement les pénibles travaux de la pénitence »... « Ils ressembloient à des mariniers qui, aiant fait naufrage sur mer, venoient en grand nombre aborder au port, où la main puissante et miséricordieuse de Dieu les conduisoit » (3).

Enfin les petites écoles de Port-Royal bénéficiaient de l'enthousiasme que le grand public professait pour les religieuses et pour les solitaires. En 1646, elles furent établies dans le cul-de-sac de Saint-Dominique et commencèrent ainsi, en plein Paris, l'œuvre de l'éducation janséniste (4).

(1) *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, pp. 476.— Cf. aussi RAPIN, *Mémoires*, t. I, 22.
(2) Pp. 73-74.
(3) *O. c.*, t. II, p. 426.
(4) Cf. RAPIN, *Mémoires*, t. I, pp. 125 svv.

S'il avait été la cause principale de la prospérité des institutions de Port-Royal, le livre *De la fréquente communion* avait aussi donné au parti cette puissance étendue qui lui avait permis d'affronter victorieusement les attaques de ses ennemis. Pour un grand nombre de lecteurs, il avait détruit les accusations qu'on colportait, à l'ombre, contre la doctrine de Saint-Cyran et de ses disciples. Et, ce qui avait été une conquête décisive, il avait entraîné dans le parti de nombreux évêques, dont la protection s'était étendue jusque devant les tribunaux du Saint-Siège.

3°) Elles ont assuré au parti janséniste une puissance considérable.

Cependant ces luttes apparemment victorieuses avaient eu aussi pour le parti janséniste de graves inconvénients. Certes elles avaient révélé aux spectateurs du dehors ce que les chefs appelaient « la vérité » et « la morale » chrétiennes. Mais l'obstination qu'Arnauld avait montrée en s'opposant au sentiment presque général des docteurs et surtout de l'Église de Rome, la confiance orgueilleuse qu'il avait trahie dans ses ouvrages au point de traiter d'hérétique ou de corrompu celui qui ne pensait pas comme lui, la hauteur, la violence et quelquefois même l'injustice qu'il avait manifestées contre ses ennemis : tout cela était-il en accord avec l'idéal de charité et d'humilité chrétiennes dont il se disait le défenseur ? De même, en se lançant avec une irrésistible ardeur dans le combat, ne s'était-il pas éloigné de l'intention de ses maîtres et n'avait-il pas porté un coup à la fortune de sa propre doctrine ? La théorie du renouvellement intérieur, propagée par l'abbé de Saint-Cyran, s'adressait avant tout aux cœurs ; elle demandait à être vécue beaucoup plus qu'à être discutée ; le disciple devait sentir sa faiblesse morale, demander humblement secours au Dieu tout-puissant et travailler résolument aux pénibles travaux de la pénitence ; la confiance dans les forces naturelles ainsi que les aspirations de la nature devaient être repoussées comme des fruits de la révolte de l'intelligence contre Dieu ou de la corruption du cœur. De même, Jansénius avait proclamé que ses doctrines sur la grâce étaient inaccessibles à l'intelligence ; il les avait soustraites aux « spéculations stériles de l'orgueilleuse raison » et, « à l'exemple de Jésus-Christ, de S. Paul et de S. Augustin », il les avait données à méditer aux cœurs purs. Certes, Arnauld était, autant que le lui avaient permis les circonstances, resté dans le sillon tracé par ses maîtres et, dans ses ouvrages, il avait accordé le plus d'attention possible à ce qu'il appelait

Désavantages : 1°) Affaiblissement de l'idéal des fondateurs.

« la tradition des saints Pères ». Mais il n'avait pu s'empêcher de s'engager quelquefois sur le terrain de ses adversaires et à duire, lui aussi, des « raisonnements ergoteurs ».

2°) Esprit de révolte contre Rome.

De Barcos qui, mieux qu'Arnauld, avait continué l'œuvre du fondateur de la morale janséniste, Du Verger de Hauranne, avait fait la douloureuse expérience du danger que les partisans de Port-Royal couraient à se lancer dans les luttes extérieures. Quoique d'un caractère timide et replié, quoique craignant les discussions qui déroutent les esprits, il n'était pas parvenu à se soustraire à la mêlée dans laquelle tout son parti s'était jeté. Il avait été forcé d'expliquer et de justifier la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un », qu'il avait glissée dans la préface du livre *De la fréquente communion*. Son opinion, on se le rappelle, avait été condamnée par le Saint-Siège. Mais comme la plupart des partisans de Port-Royal, il avait une confiance aveugle et obstinée dans ses propres lumières : il s'était révolté contre la décision du pape.

Cette opposition de plus en plus ouverte que les jansénistes avaient montrée contre Rome dans leurs polémiques, avait été des plus néfastes à leur parti et en avait détaché plusieurs catholiques. Dès le début, Rome avait condamné l'*Augustinus*. Les *Apologies de Jansénius* comme tous les opuscules que les partisans de Port-Royal avaient répandus pour soutenir cet auteur, avaient non seulement été dirigés contre leurs adversaires de France, mais avaient aussi enfreint ou méprisé, d'une manière plus ou moins ouverte, le jugement doctrinal du chef suprême de l'Église. Le livre *De la fréquente communion* n'avait pas eu un sort aussi défavorable que l'*Augustinus* : en effet, comme le lecteur se le rappelle, il n'avait pas été condamné par les qualificateurs du Saint-Office, grâce surtout à l'appui de ses puissants approbateurs. Toutefois, dans certains milieux romains, on était resté sous l'impression des objections qu'on avait formulées contre Arnauld en France, et on n'était pas, semble-t-il, sans appréhender des excès de la part du fougueux docteur.

3°) Les disciples de Saint-Cyran sont accusés de soutenir l'*Augustinus*.

Un autre inconvénient que les luttes avaient entraîné pour le parti de Port-Royal, c'était d'avoir mis en relief l'étroite connexion qui existait sinon entre le jansénisme dogmatique et la théorie du renouvellement intérieur, du moins entre les défenseurs des deux systèmes. Les disciples de Saint-Cyran eux-mêmes avaient été effrayés des révélations de leurs adversaires et avaient caché, autant qu'ils l'avaient pu, la part qu'ils pre-

naient à la défense de l'*Augustinus*. Ils savaient qu'ils pouvaient compter sur la puissante protection des évêques dans leur lutte contre la compagnie de Jésus. Mais cet appui ne s'étendait pas au-delà des intérêts du livre *De la fréquente communion*. Du moment qu'il s'agissait de la doctrine de Jansénius, les polémistes de Port-Royal se trouvaient réduits à leurs propres forces.

4°) Embarras causé à la cour de Paris.

Ajoutez enfin que la reine et Mazarin avaient toujours suivi d'un mauvais œil ces polémiques violentes qui allaient quelquefois jusqu'à fomenter des troubles. Aussi Arnauld et de Barcos n'avaient-ils pas encore jugé opportun de sortir de leur retraite et se tenaient toujours soigneusement cachés.

Silence des jansénistes.

Abandonnés par leurs puissants défenseurs, les évêques, dans la lutte en faveur des idées de Jansénius, soupçonnés à Rome de s'opposer à la bulle *In eminenti* et de propager des doctrines dangereuses sur la pratique de la pénitence, accusés d'être partisans des idées séparatistes de certains gallicans outrés, suspects au gouvernement d'être des fauteurs de troubles, vivant continuellement sous la crainte de susciter des persécutions contre leurs institutions ou leurs partisans et de provoquer de la part de Rome de nouvelles condamnations, enfin, appréhendant d'affaiblir leur idéal par la lutte, les polémistes de Port-Royal estimèrent qu'il était plus prudent pour eux de se retirer, au moins provisoirement, de la controverse. Au moins en agissant ainsi produiraient-ils auprès de la cour de Rome et de celle de Paris l'impression que les disciples de Jansénius et de Saint-Cyran « ne se faisoient pas un plaisir d'entretenir le trouble dans l'Église, et qu'il ne tenoit pas à eux qu'elle ne jouit d'une profonde paix » (1). D'ailleurs ils espéraient bien que leurs grands ouvrages continueraient à travailler les esprits et qu'on y trouverait la réponse à toutes les objections que, selon eux, leurs ennemis se plaisaient à répéter (2).

C'est ainsi qu'aux grandes luttes succède un silence presque absolu des partisans de Port-Royal. Seuls quelques rares opuscules sur la grâce ou sur la doctrine du renouvellement intérieur, œuvres de vulgarisation autant que d'édification, viennent de temps en temps l'interrompre (3). Les jansénistes en arrivent

(1) Gerberon, *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 172.

(2) Pendant les années 1647-1648, les jansénistes ont donné de nouvelles éditions de plusieurs de leurs ouvrages qui avaient précédemment paru.

(3) Nous citons ici, d'après [Labbe], *Bibliotheca antijanseniana*, pp. 91 svv., et les différents historiens, les principaux ouvrages de Port-Royal, qui

à reprendre leur première attitude : ils vivent leur doctrine et travaillent à la répandre par la prédication plutôt que par des luttes dangereuses (1) ; ils cherchent à la faire admirer par la pratique des vertus austères qu'elle leur inspire.

Résultats des luttes pour le parti anti-janséniste.

Devant le silence des jansénistes, quelle fut l'attitude de leurs ennemis ? A l'offensive générale sur tous les terrains succéda,

furent publiés pour la première fois pendant cette période, à savoir : *Cornelii Jansenii episcopi iprensis oratio de interioris hominis reformatione,* traduite en français par d'Andilly. Paris, 1646. In-12 ; *Lettres chrestiennes de M. de Sainct-Cyran. Seconde partie. Paris, 1647.* In-4 ; *Lettres du mesme touchant les dispositions à la prestrise. 1647.* In-4 ; *Sentences tirées de l'Escriture et des Pères pour chaque jour de l'année. A Paris, 1648.* In-12.

Pendant les années 1647-1648, les jansénistes publièrent aussi à Paris quelques ouvrages parus aux Pays-Bas. Ainsi, pour ne citer que le plus important d'entre ceux-ci, en 1647, le P. Pierre Cobbaert (1589-1654), de l'ordre des prémontrés, fit paraître un ouvrage que, dans son *Histoire gén. du jans.*, t. I, p. 202, Gerberon appelle un livre « plein d'onction », et qui portait le titre suivant : *Rythmica consideratio altitudinis consilii divini super salute generis humani ex sanctissimo et irrefragabili Ecclesiæ doctore Augustino proposita. Bruxellis, apud Mart. Bossuyt, 1647.* In-8. La même année, cet ouvrage parut à Paris sous le titre de *Petri Cobbaerdi Rythmica consideratio. Parisiis,* (s. d.). In-8. L'auteur y propose, dans une première partie, *o. c.*, pp. 1-37, toute la doctrine de Jansénius, qu'il prétend justifier, dans une seconde partie, *o. c.*, pp. 38-120, par des passages tirés des œuvres de S. Augustin. Nous donnons ici deux extraits dans lesquels Cobbaert présente deux axiomes du jansénisme dogmatique : le premier, que par le péché originel l'homme a perdu la liberté de faire le bien (p. 17), le second, que le Christ n'est pas mort pour les réprouvés (p. 26).

1	2
(Adam) primævam libertatem	Quotquot non prædestinantur
Et totalem sanitatem	Nec in cœlum ordinantur
Semel simul perdidit.	Dei providentia ;
Hinc in lapsi potestate	Sunt omnino destituti
Nec in ejus libertate	Omni medio saluti
Est indifferentia.	Perquam necessario.
Promptus est ad faciendum	Nam pro illis non oravit
Malum, non sic ad agendum	Christus Jesus, nec paravit
Bonum ex arbitrio	Debitum auxilium.
Libertatem non negamus	
Sed non tantum ei damus	
Ut bono sufficiat.	

(1) Sur les prédicateurs jansénistes voir supra p. 76. Cf. aussi HERMANT, *Mémoires,* t. I, pp. 418 svv. ; RAPIN, *Mémoires,* t. I, pp. 224 svv. ; GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 234 svv.

chez eux aussi, une période de calme relatif ; car à eux aussi les grandes luttes avaient apporté des désillusions qui allaient leur inspirer un changement de tactique. Certes, guidés par le sens catholique, ils avaient comme pressenti les dangers que le mouvement janséniste présentait pour l'Église, et leurs ouvrages avaient déjà rendu de très appréciables services à l'orthodoxie. Rome leur avait déjà donné, en quelques points, gain de cause. Mais au point de vue purement polémique, ils avaient subi de sérieux échecs. Au début, ils avaient dénoncé aux fidèles les erreurs qu'ils voyaient dans les doctrines jansénistes ; mais le grand public avait à peine écouté leurs avertissements et s'était laissé, en grande partie, gagner par les écrivains de Port-Royal. Les adversaires d'Arnauld avaient traduit devant le tribunal du pape le code de la morale janséniste, le livre *De la fréquente communion* ; mais Rome n'avait pas jugé opportun de condamner un auteur qui était puissamment appuyé par de nombreux évêques. Par suite de malheureuses querelles sans cesse renaissantes entre le haut-clergé et l'université d'une part et la compagnie de Jésus d'autre part, un grand nombre de prélats et de docteurs s'étaient rangés du côté de Port-Royal dans la lutte contre la « morale relâchée », tandis que d'autres avaient craint de se prononcer ouvertement contre le mouvement janséniste de peur de favoriser les jésuites. En somme les ennemis de Port-Royal étaient bien parvenus à faire condamner par Rome la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un » ; mais outre qu'ils n'avaient pu faire retomber cette censure sur le livre d'Arnauld *De la fréquente communion,* ils l'avaient encore vu supprimer en France pour des raisons de politique gallicane.

Changement de tactique.

Après les défaites qu'ils avaient subies aux yeux de l'opinion publique, les adversaires de Port-Royal pouvaient-ils continuer à plaider leur cause devant les simples fidèles ? Ils ne le croyaient pas et, même dans les luttes purement doctrinales qu'ils allaient porter devant les théologiens, ils estimaient qu'il ne fallait plus guère s'attaquer sérieusement qu'à la forteresse du jansénisme dogmatique, l'*Augustinus*. Que pouvaient-ils encore gagner, en effet, à livrer des assauts contre le livre *De la fréquente communion,* sinon d'offenser Rome et d'irriter de plus en plus contre eux les évêques approbateurs ? Et quel avantage pouvaient-ils retirer à poursuivre la polémique sur les origines de la primauté romaine, puisque la proposition des « deux chefs de

l'Église qui n'en font qu'un » venait d'être déclarée hérétique par le tribunal du Saint-Office et que l'ensemble du parti janséniste ne poursuivait pas la lutte sur ce terrain ?

C'est ainsi que, par suite des circonstances, les attaques des ennemis de Port-Royal devenaient moins fréquentes et qu'elles portaient sur un objet moins étendu. A partir de 1647 jusqu'à la polémique sur les cinq propositions de Jansénius, en 1649, les questions de la grâce absorbèrent presque toute l'attention. Les ouvrages publiés au sujet des autres problèmes débattus devinrent de plus en plus rares et, comme nous allons le constater immédiatement, ils ne renfermaient plus que de faibles échos d'une lutte qui s'éteignait.

II

La proposition des deux chefs.

D'abord, en ce qui concerne la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un », quatre écrivains revinrent sur ce problème pendant l'année 1647.

P. de Marca.

Le premier fut Pierre de Marca (1594-1662), le futur archevêque de Paris (1). Son intervention contre la théorie de de Barcos se rattache à une série de rétractations qu'il envoya successivement à Rome pour détruire la mauvaise impression que ses principes gallicans y avaient faite. En effet, en réponse à l'*Optatus gallus,* il avait publié autrefois, en 1641, un ouvrage à tendance gallicane très prononcée, qui avait été mis à l'Index cette même année (2). Or, l'année suivante, le 28 décembre 1642 (3), de Marca avait été nommé à l'évêché de Couserans, conformément à la désignation de Richelieu, mort peu de semaines auparavant. Mais la cour romaine avait opposé de nombreuses objections à la candidature de ce défenseur dangereux des principes gallicans et avait refusé d'expédier ses bulles. Dès 1643, de Marca avait commencé à désavouer sa

(1) Dans l'*Histoire de Béarn par Pierre de Marca,* nouvelle édition, pp. I-CCXXXV. Pau, 1894, M. l'abbé V. Dubarat, l'éditeur, a donné sur de Marca une notice biographique très étendue.

(2) Il portait le titre suivant : *Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ.* Paris, 1641. In-4. — On en trouve une analyse dans DUBARAT, *o. c.,* pp. LXXIV SVV.

(3) Nous croyons que DUBARAT, *o. c.,* p. LXXXIV, met à tort la nomination de de Marca en 1641. Comment, dans ce cas, n'aurait-elle pas encore été sanctionnée par le roi avant la mort de Richelieu, survenue le 4 décembre 1642 ?

doctrine, dans des notes qu'il avait envoyées au célèbre bibliothécaire de la Vaticane, L. Holstein († 1661), qui avait été chargé, à côté d'autres théologiens, d'examiner son ouvrage (1). L'année suivante, il avait fait paraître des dissertations sur la lettre du pape Vigile et sur la primauté de l'Église de Lyon, dans lesquelles il rétractait plusieurs de ses affirmations antérieures (2). En 1646, comme Rome n'avait encore montré aucune velléité d'expédier ses bulles et avait réclamé des garanties plus formelles, de Marca avait imprimé un Mémoire où il exposait le but du *De concordia,* et soumettait son livre à la censure et à l'examen du Saint-Siège (3). Mais le résultat de cette démarche n'avait pas été plus fructueux que celui des rétractations précédentes. En 1647, Innocent X lui avait encore demandé de réfuter la théorie des « deux chefs qui n'en font qu'un », vraisemblablement parce qu'il avait défendu, dans le *De concordia,* ceux à qui l'*Optatus gallus* avait attribué l'idée de fonder un patriarcat en France (4). C'est ainsi que De Marca fut amené à composer une dissertation sur la primauté exclusive de S. Pierre et sur les droits et les prérogatives des papes, successeurs du seul prince des apôtres, S. Pierre (5). Ce mémoire, comme tous les écrits de l'auteur, révèle un esprit solide et des connaissances très étendues. Mais le but intéressé que de Marca y poursuit, le pousse à certaines exagérations. Aussi, si cet écrit avait été rendu public, il aurait certes attiré à son auteur les récriminations des gallicans (6).

Comme de Marca, le fameux P. Diana (1595-1664), théatin, et le P. Raynaud, de la compagnie de Jésus, s'attachèrent, en 1647, à prouver la primauté exclusive de S. Pierre. Mais leurs ouvrages n'eurent aucun succès. Sauf pour quelques théologiens, Diana était un inconnu en France et son écrit n'avait rien de bien marquant (7). Quant à celui du P. Raynaud, outre qu'il

Diana.

Raynaud.

(1) Cf. DUBARAT, *o. c.*, pp. LXXXVII-LXXXVIII.

(2) *Ibid.*, pp. CXIV-CXV.

(3) *Ibid.*, pp. CXVI SVV.

(4) *Ibid.*, pp. CXX.

(5) Nous en avons trouvé une copie à Rome, dans la bibliothèque Chigi, ms. D. VII. 105.

(6) Cette même année 1647, de Marca renouvela encore une fois la rétractation de ses principes gallicans exagérés. Cf. Arch. Vat., Misc., I, 19, f. 21-22. — Rome n'expédia ses bulles qu'en 1648.

(7) Il est imprimé dans l'édition in-fol. de ses *Resolutiones morales,* P.VIII. Lyon, 1647, sous le titre suivant : *De primatu solius divi Petri ac differentia inter ipsum et divum Paulum disceptationes apologeticæ.*

était imprimé à Rome, il parut sous un titre qui n'était guère engageant pour des esprits imbus de principes gallicans. Il s'intitulait en effet : *Corona aurea super mitram romani pontificis* (1).

Dom Pierre de Saint-Joseph.

Le quatrième auteur qui s'occupa, en 1647, de la question de la primauté romaine, nous est déjà bien connu : ce fut le feuillant dom Pierre de Saint-Joseph. Il commença cette année la publication d'une série d'examens sur la doctrine de Port-Royal (2). Comme il avait déjà réfuté antérieurement le traité de de Barcos *De l'authorité de saint Pierre et de saint Paul* (3), il crut devoir s'opposer aussi au livre *De la grandeur de l'Église romaine* qui réexaminait la théorie des deux chefs (4). Mais comme son adversaire janséniste, le P. Pierre répétait, en changeant légèrement la forme, les observations qu'il avait émises dans son premier ouvrage.

Le livre *De la f. c.*

Le livre même *De la fréquente communion* attira encore moins l'attention que la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un ». Les historiens ne mentionnent en effet que trois ou quatre ouvrages dirigés contre la doctrine d'Arnauld, pendant les années 1646-1648.

Le P. Bagot, S. J.

Le premier fut un traité de la pénitence, publié par le P. Bagot, de la compagnie de Jésus, « contre les nouvelles opinions » répandues sur ce sacrement (5). Ces « nouvelles opinions » ne sont autres que celles d'Arnauld. Comment Bagot les conçoit-il et

(1) Le titre complet est comme suit : *Corona aurea super mitram romani pontificis selectorum titulorum, quibus concilia et Patres romani pontificis et sedis apostolicæ majestatem coronarunt, illustrata collectio. Accessit confutatio novi erroris de Ecclesia bicipiti, seu disputatio de unici corporis Christi mystici uno simul ac duplici capite. Roma, 1647.* In-4.

(2) Sous le titre de *La théologie du temps, examinée selon les règles de la véritable théologie*, 3 tom. in-4. Paris, 1647-1649.

(3) Cf. supra, p. 408.

(4) *Second examen touchant la question des deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un pour response au livre De la grandeur de l'Église romaine. Paris, chez Mathurin et Jean Henaut et Georges Josse. 1647.* In-4.

(5) *De pœnitentia dissertationes theologicæ in quibus ex SS. Patribus antiquus circa pœnitentiam Ecclesiæ ritus explicatur et hodiernus vindicatur. Contra novas hujus ævi opiniones. Authore patre Joanne Bagotio, rhedonensi, e societate Jesu. Parisiis, apud viduam Nicolai Buon, via Jacobæa, sub signo S. Claudii. M.DC.XVI. Cum privilegio regis.* In-8. — Cf. à son sujet HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 404.

qu'est-ce qu'il leur reproche? Nous nous arrêterons quelque peu à cette question, tant à cause de l'importance de l'auteur qui était un des plus grands théologiens de son époque, qu'à cause de la manière dont il retrace l'histoire de l'ancienne discipline pénitentielle.

Bagot ne prétend pas avoir fait un examen personnel et approfondi du livre *De la fréquente communion* ; il en expose les idées d'après ce qu'en ont dit ses confrères. Or, il attribue à Arnauld cette triple affirmation qu'il s'attache à réfuter : 1) la corruption a entamé la discipline pénitentielle de l'Église ; 2) la pénitence publique est due pour tout péché mortel, même secret, et 3) c'est cette pénitence qui constitue la pénitence sacramentelle (1).

A ces prétendues affirmations du docteur janséniste, Bagot oppose « la foi et la doctrine de l'Église, qui apparaissent clairement dans l'ancienne discipline pénitentielle ». A son avis, en effet, il existait, pendant les premiers siècles de l'Église, deux sortes de pénitence : l'une était pratiquée en vue de recevoir le sacrement du baptême ; l'autre s'appliquait aux chrétiens qui voulaient obtenir la rémission de la peine temporelle, due à leurs péchés (2). Cette pénitence « postbaptismale » était publique ou secrète, d'après la nature du péché. Car, d'une part, la pénitence publique n'était imposée qu'en punition des péchés publics et, comme on disait à cette époque, plus graves *(peccata graviora)* ; d'autre part, l'Église n'a jamais prescrit des peines publiques pour des péchés secrets, même mortels ; il semble même qu'elle n'en avait pas le droit (3). Quant à l'absolution qui suivait la pénitence publique, elle était simplement ecclésiastique et complètement distincte de l'absolution sacramentelle (4).

Partant de cette description de l'ancienne discipline pénitentielle, l'auteur n'avait aucune difficulté à réfuter les assertions qu'il attribuait à Arnauld. Mais il s'éloignait ainsi non seulement des théories réelles de ce docteur janséniste, mais aussi des idées que le P. Petau avait émises sur l'histoire de la pénitence. Car, contrairement à ce dernier, il déniait à l'absolution

(1) *O. c.*, pp. 24-25.
(2) *Ibid.*, pp. 36 svv.
(3) *Ibid.*, pp. 137 svv.
(4) *Ibid.*, p. 224 svv.

publique tout caractère sacramentel et il allait jusqu'à soutenir que l'Église n'avait probablement jamais eu le droit d'imposer des peines publiques pour un péché secret (1). Ces affirmations hasardées rangeaient Bagot dans le camp de plusieurs théologiens qui, négligeant les données de l'histoire, formulaient des principes dangereux pour le pouvoir de l'Église. Les partisans de Port-Royal considérèrent « avec pitié » « l'ignorance » d'un théologien qui avait si bonne réputation et ils ne daignèrent pas même relever « des assertions si contraires à la vérité ».

Le P. Séguin, S. J.

En 1647 parurent encore deux ouvrages, l'un, en latin, l'autre, en français, que la rumeur publique attribua bientôt à un polémiste déjà signalé, le P. Séguin, de la compagnie de Jésus (2). Dans un style acéré, ils renouvelaient toutes les accusations que les ennemis de Port-Royal avaient portées, au plus fort de la lutte, contre le livre *De la fréquente communion*. On conçoit qu'après le jugement de Rome, ces affirmations n'inquiétèrent plus si vivement les jansénistes. Mais d'autre part, même les ennemis d'Arnauld semblaient peu goûter ces attaques inopportunes et violentes. Ils estimaient probablement que, dans l'intérêt de la cause qu'ils défendaient contre Jansénius, il valait mieux ne plus remuer des questions capables de leur attirer la colère des évêques. Aussi furent-ils les premiers à faire le silence autour de ces écrits, tout en poursuivant la lutte contre l'*Augustinus* (3).

(1) Dans un appendice, Bagot examine aussi les conditions nécessaires pour la communion. Il en énumère quatre : la première exige l'état de grâce, obtenu, si l'on a péché gravement, par l'absolution sacramentelle ; la seconde réclame pour les excommuniés une réconciliation préalable ; la troisième demande la piété, la dévotion et surtout la foi à la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie ; enfin, la quatrième requiert le détachement des affections désordonnées ; car quoique les péchés véniels ne constituent pas par eux-mêmes un obstacle à la communion, cependant les chrétiens auront soin de se défaire de leur attachement aux péchés véniels afin qu'ils soient vraiment dignes de recevoir Jésus.

(2) Le premier porte le titre suivant : *Causæ commotionis in Gallia adversus librum De frequenti communione excitatæ seu Analysis posterior libri De frequenti communione ad S. D. P. N. Innocentium divina providentia Papam X. Flexiæ, 1647, apud Glorgium Griveau et Gervasium Laboë.* In-fol. Le second intitulé : *Les erreurs françaises et latines du livre De la fréquente communion. A Paris, 1647.* In-4.

(3) Dans sa *Bibliotheca antijanseniana*, pp. 22-23, le P. Labbe mentionne encore deux ouvrages du P. Jacques Du Bosc, franciscain, à savoir : *L'eucharistie paisible ou la paix des sçavans et le repos des simples touchant l'usage de la communion et de la pénitence avec un tempérament de doctrine tirée de l'Es-*

Attaques contre l'*Augustinus*.

Nous arrivons ainsi aux nouvelles attaques qui allaient se produire contre l'*Augustinus*. A les considérer au point de vue de la méthode théologique, elles présentent sensiblement les mêmes caractéristiques que celles qui s'étaient produites pendant la période des grandes luttes. Au lieu de combattre le jansénisme dogmatique sur son propre terrain, de préciser l'autorité de S. Augustin en matière de la grâce et de fixer sa doctrine, la plupart des ennemis de Port-Royal s'obstinent à chercher la solution des problèmes débattus en dehors de la tradition augustinienne, ou refusent tout au moins de limiter leur examen à l'enseignement de l'évêque d'Hippone.

Le P. Pierre de Saint-Joseph.

Ainsi, en 1647, c'est le feuillant, dom Pierre de Saint-Joseph, déjà mentionné plusieurs fois, qui tenta de combattre les idées de Jansénius en leur opposant la doctrine de S. François de Sales (1). Certes le nom de l'ancien évêque de Genève était entouré de la vénération de tout Paris et ses œuvres de spiritualité jouissaient chez les catholiques d'une vogue considérable. Mais son autorité pouvait-elle être opposée à celle du grand évêque d'Hippone, dont le crédit avait été établi par des jugements solennels de l'Église et par la tradition de plusieurs

criture, des conciles, des Pères et particulièrement de Sainct-Augustin. A Paris, chez Jean Remy et chez Robert Denain, 1647. In-4. — *Abrégé du livre intitulé : L'eucharistie paisible... A Paris, chez François Piot, 1648.* In-4.

De son côté, dans son *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 237, Gerberon assure que le P. Pinthereau publia, en 1648, des extraits de lettres adressées par Jansénius à Saint-Cyran, dans un ouvrage intitulé : *La naissance du jansénisme découverte à monseigneur le chancelier par le sieur de Préville.* Les interprétations de cet auteur, ajoute Gerberon, étaient « si fausses, si injurieuses et si violentes que les jésuites de France, eurent honte de reconnaître cet ouvrage et de le mettre au nombre de ceux que la société faisoit gloire d'avoir composez contre le jansénisme ». L'historien janséniste vise ici l'omission du P. Labbe. Seulement, dans sa *Bibliothèque*, t. VI, c. 828, le P. Sommervogel nie que Pinthereau aurait publié, en 1648, des lettres adressées à Saint-Cyran. Comme nous n'avons pu retrouver l'ouvrage en question, nous nous demandons aussi si Gerberon n'aurait pas fait erreur. Cependant cet historien est toujours si bien documenté qu'on ne peut pas, sans preuve positive, le contredire au sujet d'une donnée bibliographique.

(1) Dans un ouvrage intitulé : *Les sentimens du B. François de Sales, évesque de Genève, touchant les matières de la prédestination et de la grâce, recueillis principalement de son excellent traitté de l'amour de Dieu. A Paris, chez George Josse, 1647.* In-12. Le P. Pierre y résume, en quinze propositions, l'enseignement de S. François sur la grâce, la prédestination, l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, la moralité des actions des infidèles et la suffisance de l'attrition.

générations chrétiennes ? En particulier, pour ce qui concerne les questions de la grâce et de la prédestination, S. François avait été, comme le prouvait bien le P. Joseph, un défenseur public des idées de Lessius et de Molina. Son zèle ardent pour les âmes et sa compatissante charité pour les pécheurs lui avaient fait considérer les théories augustiniennes comme contraires à la bonté de Dieu et comme nuisibles à la prédication catholique parmi les hérétiques. Mais on connaît l'inflexible rigidité du jansénisme dogmatique. Autant ses partisans louaient l'évêque de Genève quand ils parlaient de sa doctrine spirituelle, autant ils repoussaient, sans aucun ménagement, ses idées sur la grâce et sur la prédestination.

Dom Pierre ne s'arrêta pas à cette défense indirecte de la doctrine des grands théologiens de la compagnie de Jésus, que Jansénius avait si âprement combattue. La même année 1647, il entreprit encore une « justification de Molina contre ses anciens et nouveaux adversaires » (1). Or, comme dans son ouvrage précédent, l'auteur se refusait à examiner le problème tel qu'il avait été posé par Jansénius. Il exposait la doctrine de L. Molina et apportait, à sa justification, de nombreux arguments. Mais presque tous étaient puisés à des œuvres que ses adversaires rejetaient comme sources autorisées de la tradition.

R. Maupéou.

Ce procédé théologique que le P. Pierre adoptait dans ces deux ouvrages, fut admis par un nouvel adversaire de l'*Augustinus,* qui se fit jour en 1647. C'était un président de la cour des aides, René Maupéou. Pour la seconde fois, on voyait, pendant ces premières controverses sur l'*Augustinus,* un magistrat s'arroger le rôle de théologien et intervenir dans le débat sur la grâce. D'après le titre de son ouvrage (2), Maupéou voulait prouver « que la grâce n'est pas toujours efficace, qu'elle ne nécessite ni ne détermine la volonté à une action donnée, qu'il

(1) Dans un livre qui porte le titre suivant : *Examen des matières de la grâce pour la justification de Molina, théologien de la compagnie de Jésus, contre ses anciens et nouveaux adversaires et pour la défense de monsieur Habert, évesque de Vabres contre l'apologiste de Jansénius. A Paris chez Mathurin et Jean Henaut et Georges Josse. 1647.* In-4.

(2) Il s'énonçait comme suit : « *Gratiam Dei non esse semper efficacem, nec necessitare aut determinare voluntatem ad unum ; atque ut sit efficax vel inefficax ab hominum arbitrio ad utrumlibet, seu ab indifferentia libero, pendere, nec aliter unquam docuisse S. Augustinum. Contra dominum Cornelium Jansenium, iprensem episcopum. Parisiis, apud Guillelmum Sassier, anno 1647.* In-4.

dépend du libre arbitre des hommes de la rendre efficace ou inefficace et que S. Augustin n'a jamais enseigné le contraire ». Seul le titre de cet ouvrage où figurait ce que les jansénistes considéraient comme une « vérité pélagienne », dut provoquer chez eux une profonde indignation. Aussi leurs historiens, qui mentionnent cet écrit, ne traitent-ils pas avec beaucoup de ménagement son auteur. Et Gerberon se contente de dire à son sujet « qu'il étoit sans doute plus entendu dans ce qui regardoit les maltôtes que dans les questions de théologie » (1).

Le docteur Le Moyne.

Pendant que ces deux auteurs se livraient ainsi à des attaques isolées contre l'*Augustinus*, il se produisit, la même année, un événement qui allait exercer une influence considérable sur la marche de la controverse. Le docteur Alphonse Le Moyne commençait, dans ses cours publics en Sorbonne, à réfuter la doctrine de Jansénius. Déjà dès 1642, on se le rappelle, il en avait probablement reçu la mission de la part de Richelieu (2). Mais il avait reculé jusque-là devant la crainte de s'attirer les critiques acerbes des lutteurs jansénistes. Par ses leçons publiques, Le Moyne transporta le débat sur la grâce en pleine université et prépara le terrain pour y faire triompher le parti antijanséniste.

En effet, il rejeta complètement la méthode théologique préconisée par Jansénius. Pour lui, S. Augustin n'a pas une autorité péremptoire et, dans la matière de la grâce comme dans toute étude théologique, il faut partir de certaines données absolument sûres et définies par l'Église. Or le concile de Trente et les décisions du Saint-Siège prises contre Baius nous enseignent avant tout la liberté de l'homme, même sous l'action de la grâce, et l'universalité de la rédemption. Ces vérités doivent servir de point de départ dans la construction du système théologique sur la grâce et aussi dans l'interprétation de la tradition ecclésiastique.

Rien n'effraya autant les jansénistes que ces leçons publiques

(1) *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 213-214. — Au même endroit de son histoire, Gerberon mentionne encore un ouvrage du P. Genest, célestin, qui portait le titre de *Prolusio theologica de morte Christi pro reprobis, juxta mentem divi Augustini. Parisiis, apud viduam Nicolai Buon, 1647.* In-8. Nous n'avons pu retrouver cet ouvrage. Il était d'ailleurs peu important et un jeu de mots d'un janséniste l'avait, dès son apparition, discrédité : au lieu de l'appeler *Prolusio theologica*, on n'en parlait qu'en disant : l'*Illusio theologica.*

(2) Cf. supra pp. 139-140.

du docteur Le Moyne. Car quoiqu'ils le considérassent comme un « génie assez médiocre et pesant », ils constatèrent que son enseignement pénétrait lentement les esprits. Aussi, après la reprise des grandes luttes, en 1651, Arnauld publiera-t-il contre lui un ouvrage considérable dans lequel il se dira non plus le défenseur de Jansénius, mais « l'apologiste des saints Pères ».

Les efforts que le docteur Le Moyne déployait pour détourner les esprits de l'*Augustinus*, furent secondés par les publications des grands théologiens de la compagnie de Jésus. En effet, l'année suivante, en 1648, les PP. Petau, Sirmond et Deschamps recommençèrent leurs attaques contre le jansénisme dogmatique. Ils n'avaient pas encore achevé le fameux réquisitoire qu'ils avaient commencé à dresser contre Jansénius, le détracteur de leurs illustres confrères. Ses erreurs qu'ils avaient précédemment dénoncées, avaient rencontré d'ardents défenseurs et s'étaient de plus en plus emparées des esprits. Dès lors, ils se voyaient obligés de donner de nouvelles explications.

Le P. Pétau.

De lege et gratia libri duo (1) : tel est le titre d'un ouvrage que le P. Petau fit paraître, au commencement de 1648. Il était dédié à Is. Habert qui avait été récemment promu à l'évêché de Vabres et dont Petau voulait venger la réputation de théologien contre les attaques d'Arnauld.

Sa dissertation *De lege.*

Le livre de Petau traite de deux points de doctrine, soutenus dans l'*Augustinus* : de la condition native de la loi mosaïque *(de lege)* et de la nature de la grâce médicinale *(de gratia)*.

Opinion de Jansénius.

Suivant Petau, Jansénius et Arnauld se rencontrent dans ces trois affirmations erronées sur la condition de l'ancien testament : 1) « en dehors de l'Église instituée par le Christ, il n'a jamais existé de communauté d'enfants de Dieu ; 2) seuls les justes et les saints appartenaient à la vraie et unique Église de Dieu, qui existait avant la venue du Christ ; 3) en observant les préceptes de la loi mosaïque tels qu'ils avaient été donnés par Dieu, les juifs se sont par le fait rendus coupables de péché et de damnation » (2).

(1) *Adversus doctrinam Jansenii. Parisiis, apud Cramoisios Fratres. 1648.* In-4.

(2) *O. c.*, l. I, c. V, n. 1 : « Primum est, synagogam sive judæorum congregationem... Dei Ecclesiam minime fuisse. Sed nullam præter christianam exstitisse Ecclesiam : judaicam autem, ac veterem synagogam, nonnisi colluvionem quamdam fuisse hominum carnalium ex genere suo vitiosam ac damnabilem. Alterum est, solos justos et sanctos in vera et unica Dei Eccle-

A cette triple assertion, Petau oppose la « doctrine de S. Paul et de S. Augustin ». D'après l'épître aux Romains, la Providence poursuivait dans la loi de l'ancien testament un triple but : elle voulait inspirer aux juifs la crainte du péché, laisser les transgresseurs de sa loi se rendre plus coupables, enfin, exciter dans le cœur des hommes des sentiments d'humilité, le désir de bien vivre et de se voir secourir par un libérateur (1). Que résulte-il de cet enseignement de S. Paul, sinon que, même dans l'ancien testament, Dieu accordait aux hommes des grâces suffisantes pour bien vivre et que la loi, considérée en elle-même, était sainte et bonne ? Et S. Augustin nous apprend-il autre chose que l'apôtre des gentils ? Selon le P. Petau, le Docteur de la grâce met une distinction entre la loi et ceux qui vivaient sous la loi. « L'ancien testament et la loi de Moïse ont contenu les juifs dans leur devoir par l'espoir de biens temporels et par la crainte du châtiment ; tous les deux, ils étaient les images des choses futures et éternelles... Or, parmi les juifs, les uns étaient charnels ; d'autres, au contraire, comprenaient ce qu'ils faisaient ; ils percevaient et aimaient, par ces figures, le nouveau testament et ses récompenses » (2). En d'autres termes, suivant Petau, S. Paul et S. Augustin ont enseigné que l'ancienne loi, considérée en elle-même, était bonne et sainte ; mais à cause de la malice des hommes elle a, en fait, contribué à augmenter les fautes et à rendre les pécheurs plus coupables.

Doctrine de S. Paul et de S. Augustin.

Pour ce qui concerne la nature de la grâce médicinale, Jansé-

Dissertation de Petau *De gratia.*

sia, quæ ante natum Christum exstitit, comprehensos fuisse... Tertius, judæos in veteri testamento legis mosaicæ ex ejus præscripto et imperio parentes, hoc est eo modo et affectu, quem lex, auctorve legis Deus aperte præscribebat, ejus mandata servantes, eo ipso peccasse et damnationis reos fuisse ».

(1) *Ibid.*, c. VI, n. 9.

(2) Voici comment Petau comprend S. Augustin, *ibid.*, c. X, n. 2 : « Omnium locorum (S. Augustini) ad duo fere capita summa redigitur : quorum alterum ad legem pertinet ; alterum ad eos qui sub lege vivebant. Prius est hujusmodi : vetus testamentum, legemque mosaicam terrenorum et temporalium spe bonorum, ac malorum generis ejusdem metu, judæos in officio continuisse : utraque vero futurorum et sempiternorum figuras et imagines fuisse : adeoque totum ipsum testamentum vetus arcanis quibusdam significationibus novum adumbrasse. Caput alterum est : duplex in Hebræo populo hominum genus exstitisse : alios terrenos et carnales... ; alios... qui intelligebant quod agebant... hoc est novum testamentum, ejusque præmia per umbras illas, et figuras intelligebant ac diligebant : quales erant sancti patriarchæ et prophetæ ».

nius et, à sa suite, Arnauld soutiennent qu'elle se réduit à la charité. De l'avis du P. Petau, cette thèse est encore contraire au sentiment de l'Église et à la doctrine des Pères, en particulier à celle de S. Augustin. En effet, le concile de Trente et l'évêque d'Hippone ne parlent-ils pas de certains mouvements du cœur qui sont bons et qui précèdent la charité ? Et ce même concile n'enseigne-t-il pas que la crainte de l'enfer est bonne et dispose le pénitent à recevoir la grâce par l'absolution sacramentelle ? Il est vrai, et Petau en convient, que S. Augustin parle souvent de la charité comme de la seule grâce et semble condamner la crainte de l'enfer comme mauvaise. Mais qu'est-ce que le Docteur de la grâce veut enseigner par ces expressions ? Rapprochées du reste de sa doctrine, elles ne soutiennent autre chose que la doctrine de l'Église. D'abord l'évêque d'Hippone admet l'existence d'une double grâce : l'une, faible et initiale, l'autre, active, forte et produisant toujours l'action. Or, dans de nombreux passages, le S. Docteur n'envisage que cette dernière. Quant à la crainte de l'enfer, il ne la considère qu'en tant qu'elle est inspirée par le seul souci de son propre bien-être. Or, ajoute Petau, comme telle, elle est évidemment condamnable. Mais elle peut aussi être regardée comme un commencement de retour à Dieu ; dans ce cas, elle est bonne, comme l'enseigne le concile de Trente.

Que reste-il donc de ces deux théories du jansénisme dogmatique ? Elles ont contre elles le sentiment de l'Église et l'autorité du concile de Trente, voire même celle du Docteur de la grâce, dont elles se réclament : telle est la conclusion du P. Petau, et il l'établit par un examen étendu des sources. Il s'en fallut cependant de beaucoup que son nouvel ouvrage pût convertir les intransigeants jansénistes. Gerberon, qui interprète ici leurs sentiments, observe que ces *Deux livres de la loi et de la grâce* étaient dirigés « plutôt contre le livre *De l'esprit et de la lettre,* que saint Augustin composa contre l'hérétique Pélage » (1).

Le P. J. Sirmond.

Le P. Sirmond, on le sait, ne s'attachait pas à réfuter directement les erreurs jansénistes. Il avait commencé par leur opposer des documents des siècles passés dans lesquels l'hérésie prédestinatienne, — qu'il avait entrevue dans l'*Augustinus* — était réfutée. C'est ainsi qu'il avait fait paraître l'énigmatique *Præ-*

(1) *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 215.

destinatus et les œuvres d'Hincmar de Reims, le célèbre adversaire du prédestinatien Gottschalk (1).

Il publie trois lettres de R. Maur.

Pendant les années 1647-1648, l'histoire de cette hérésie prédestinatienne attira encore l'attention de l'érudit jésuite. Ainsi, en 1647, il fit paraître trois lettres que l'archevêque de Mayence, Raban Maur (776-856), avait composées contre la doctrine du moine Gottschalk (2). Comme Hincmar, Raban Maur avait été un partisan déclaré de la prédestination postérieure à la prévision des mérites et avait taxé d'erreur les théories d'un augustinisme outré que soutenait le moine Gottschalk. En 848, il avait condamné celles-ci au concile de Mayence et avait livré leur auteur à son évêque, Hincmar de Reims. Suivant Sirmond, les lettres de Raban Maur, qu'il livra au public, constituaient une nouvelle preuve de la réprobation que le prédestinatianisme avait rencontrée autrefois dans l'Église.

Son histoire du prédestinatianisme.

Toutefois, on se le rappelle, les documents que le P. Sirmond avait livrés à la publicité, avaient provoqué des critiques assez âpres de la part des jansénistes. Le *Prædestinatus* surtout les avaient préoccupés et l'un d'entre eux en avait publié un examen anonyme, dans lequel il refusait toute autorité à cet écrit qu'il taxait de semipélagien (3). C'est pour répondre à ces objections que le P. Sirmond publia, en 1648, une histoire de l'hérésie prédestinatienne (4). Voici quelle avait été, selon ce même P. Sirmond, la marche de cette hérésie. Les premiers prédestinatiens se rencontrent chez les moines d'Adrumète. Quelques-uns d'entre eux, exaltés par la doctrine de S. Augustin, se mettent à répandre l'idée de la double prédestination. D'après les témoignages de S. Prosper, d'Hilaire et de S. Célestin, cette hérésie gagna bientôt le sud de la Gaule. Elle y fut combattue par l'auteur du *Prædestinatus*, S. Prosper et Gennadius et condamnée

(1) Cf. plus haut, pp. 149-150, 213.

(2) *Rabani archiepiscopi Moguntini de prædestinatione Dei adversus Gottescalcum epistolæ III, nunc primum in lucem editæ cura et studio Jacobi Sirmondi, societatis Jesu presbyteri. Parisiis, apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy, fratres, M.DC.LXVII.* In-8.

(3) Cf. supra, pp. 169-170.

(4) *Jacobi Sirmondi soc. Jesu presb. historia prædestinatiana. Quibus initiis exorta et per quos potissimum profligata prædestinatorum hæresis olim fuerit et oppressa. Parisiis, apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy fratres, via Jacobæa, M.DC.XLVIII.* in-8. — Cette dissertation est reprise dans MIGNE, PL., t. LIII, c. 673-692.

par le concile d'Arles et le second concile d'Orange (1). De la Gaule, le prédestinatianisme se répandit dans le nord de l'Italie. Au IX^e^ siècle, il fut repris par Gottschalk; mais, encore une fois, il fut bientôt condamné par les conciles de Quiercy et de Valence.

Nouvelle défense de la notion janséniste la liberté.

Les jansénistes s'inquiétèrent peu, semble-t-il, de cette histoire du prédestinatianisme, publiée par le P. Sirmond. Ils croyaient avoir suffisamment répété que, dans cette question, leurs adversaires partaient d'une intelligence « erronée » de la doctrine de S. Augustin. Ce qui les effrayait davantage, c'étaient les objections qu'on ne cessait de répéter contre leur concept de la liberté. Tous leurs adversaires leur avaient reprochés de supprimer la liberté individuelle et de soutenir le calvinisme. Un ouvrage anonyme, qui parut à Paris en 1648, s'efforça de détruire ces accusations. Il portait le titre de *Vincentii Lenis theologi arausicani Theriaca adversus Dion. Petavii et Ant. Ricardi de libero arbitrio libros* (2). Ces deux jésuites, Petau et Deschamps (Ricard), y sont accusés, à leur tour, de corrompre la notion de la liberté et d'imposer leur doctrine « par ruse plutôt que par des arguments solides ».

Voici d'abord quel est, d'après cet auteur anonyme, le vrai concept de la liberté. D'une part, elle exclut toute coaction extérieure ; d'autre part, elle comporte un jugement préalable de la raison, que les théologiens appellent le « jugement pratique » (3). Celui-ci met en lumière l'opportunité ou la bonté supérieure d'une action. La volonté, puissance aveugle, qui se porte nécessairement vers le bien, adopte la conclusion du jugement pratique et exécute ou fait exécuter l'action déterminée (4). Dès lors, ajoute l'auteur, on ne peut prétendre que la

(1) Can. 25 : « Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, *si sunt* qui tantum malum credere volunt, cum omni detestatione illis anathema dicimus ». Le P. Sirmond insiste cur ces paroles du concile d'Orange, *si sunt*, pour soutenir qu'il existait effectivement à cette époque des prédestinatiens.

(2) Le titre continue : *Ad sapientissimum virum D. Des. Philalethum, S. theol. doct. dolanum. Lutetiæ Parisiorum, Superiorum permissu.* (1648). In-4.

(3) *O. c.*, p. 26 : « Per causam extrinsecam, quando dicunt voluntatem modo illo agendi libero se moveri, quoties præeunte judicio ac sufficienti advertentia rationis, aliquid vult. Tale enim judicium est causa extrinseca cur voluntas, ut voluntas et rationalis appetitus, imitans modum operandi divinæ voluntatis, cujus est imago, modo sibi peculiari seipsam moveat, actui sui dominetur et eum sibi imperet ».

(4) *Ibid.*, p. 109 svv.

volonté peut choisir une action postérieurement à ce jugement pratique ou, comme le déclarent Petau et Deschamps, *positis omnibus ad agendum prærequisitis* (1).

Mais ce jugement pratique lui-même est-il libre ? L'auteur anonyme le soutient tout en reconnaissant qu'il est influencé par les aspirations et les inclinations du sujet. C'est ainsi qu'il veut justifier philosophiquement la théorie des « délectations victorieuses » enseignée par Jansénius (2). A ses yeux, ce principe explique la responsabilité que contractent vis-à-vis de Dieu les consuétudinaires et tous ceux qui pèchent, sans réfléchir à la bonté des actions contraires. L. Fromond.

Ce déterminisme psychologique est soutenu par l'auteur au nom de la philosophie aristotélicienne et de toute la tradition ecclésiastique. Ainsi dans tous les textes invoqués par les PP. Petau et Deschamps, l'écrivain anonyme découvre sa théorie. Rien ne l'arrête ; ni les définitions conciliaires, ni les propositions de Baius condamnées par Rome : tout s'explique à ses yeux. Une telle subtilité, il faut l'avouer, aucun janséniste n'y avait encore eu recours jusque-là.

Mais quel était cet écrivain qui soutenait avec tant d'ardeur et de subtilité le concept janséniste de la liberté ? Les ennemis de l'*Augustinus* le devinèrent bientôt : c'était Libert Fromond, l'éditeur même de l'ouvrage de Jansénius, qui avait déjà plus d'une fois employé sa plume exercée à défendre la même thèse. L'auteur, on le sait, était des Pays-Bas. Mais son nouvel ouvrage intéresse les luttes en France. Il s'attaque directement aux PP. Petau et Deschamps et les traite assez prétentieusement d'ignorants. A la vérité, ces savants jésuites ne pouvaient pas se laisser morigéner de la sorte. Aussi, la même année, ils publièrent chacun une adroite réplique au prétendu Vincent Ledoux.

L'ouvrage que Petau opposa à Fromond, porte le titre suivant : *Elenchus Theriacæ Vincentii Lenis* (3). Quelle est la vraie notion de la liberté et comment se distingue-t-elle du volontaire ? Comment la liberté s'accorde-t-elle avec la grâce ? Telles Réplique du P. Petau.

(1) *Ibid.*, p. 100.

(2) *Ibid.*, p. 146 svv.

(3) Le titre complet s'énonce comme suit : *Elenchus Theriacæ Vincentii Lenis sive Liberti Fromondi doctoris Lovaniensis. Parisiis, apud Cramosios fratres, 1648.* In-4.

sont les questions qui y sont discutées. Selon Petau, on s'en souvient, la liberté requiert l'absence de toute coaction extérieure et de toute nécessité intérieure. Pour que son action soit libre, la volonté doit pouvoir choisir entre plusieurs actions et même entre l'action et l'abstention de tout acte. Du moment que la volonté est nécessitée intérieurement, son action n'est plus libre, mais simplement volontaire. Quant à la grâce, elle ne peut, en aucune façon, nécessiter la volonté ; car, dans ce cas, elle détruirait la liberté et supprimerait la responsabilité.

Telle est la doctrine que Petau a autrefois opposée à l'*Augustinus* et qu'il soutient encore maintenant contre Fromond. Il le répète, elle fut celle de tous les Pères, y compris S. Augustin. Elle est nécessaire pour maintenir les fondements de la morale chrétienne et de l'enseignement de l'Église.

Réplique du P. Deschamps.

Le P. Deschamps ne développait pas une autre théorie dans sa *Responsio ad objectiones vincentianas* (1). Avec une justesse de réplique merveilleuse, il examinait toutes les affirmations de Fromond. L'auteur s'y sentait d'ailleurs sur un terrain connu et y disposait d'armes redoutables pour refouler son adversaire.

Attaque de Ripalda, S. J., contre le baianisme.

Pendant que Fromond et les PP. Petau et Deschamps discutaient sur la notion du libre arbitre, l'attention des théologiens fut attirée par un grand ouvrage du P. Ripalda, de la compagnie de Jésus. Il avait été imprimé à Cologne, en 1648, mais il fut largement débité à Paris aussi (2). Il était dirigé contre les propositions condamnées de Baius ; mais, personne ne s'y méprit, il visait autant Jansénius que Baius.

Juan Martinez de Ripalda († 1648) était, avec le cardinal de Lugo, un des théologiens scolastiques les plus puissants de son époque. Il avait illustré autrefois l'université de Salamanque où

(1) *Responsio ad objectiones vincentianas, qua Vincentii Lenis, hoc est Liberti Fromondi Theriacam præstantissimum esse venenum demonstratur. Parisiis, apud Cramosios fratres, 1648.* In-4. Cette réponse fut insérée dans son *De hæresi janseniana, ab apostolica sede merito proscripta, libri tres, ad SS. Papam, Innocentium X.* Paris, 1654. In-fol.

(2) Cet ouvrage portait le titre suivant : *Joannes Martinez de Ripalda e societate Jesu, olim in academia salmanticensi professoris primarii, nunc in supremo senatu Inquisitionis generalis fidei censoris, adversus articulos olim a Pio V et Gregorio XIII et novissime ab Urbano VIII PP. damnatos libri duo, ad disputationes de ente supernaturali appendix et tomus III. Coloniæ Agrippinæ, apud Cornelium A. Egmondt et socios, M.DC.XLVIII.* In-fol. — Les approbations données à cet ouvrage datent de 1645. — Cf. à son sujet GERBERON, *Hist. gén. du jans.*, t. I, pp. 250-253.

il avait été professeur « primaire » et, pour le moment, il occupait à Rome la fonction de censeur au tribunal de l'Inquisition (1).

Objet de son attaque.

Son ouvrage comprend deux livres : le premier traite de la condition du premier homme et de celle des anges ; le second détermine le concept du libre arbitre et son extension par rapport à l'activité morale. Voici comment nous pouvons résumer les thèses du P. Ripalda. D'abord la première condition des anges et celle d'Adam étaient simplement surnaturelles ; de même, l'auteur revendique le caractère surnaturel pour les « dons » qui ornaient la nature humaine avant sa chute : la sujétion de l'appétit sensible à la raison, la science infuse, l'exemption de la mort et l'absence des misères corporelles. Ensuite, dans son second livre, il soutient la notion de la liberté, attaquée par Baius : c'est-à-dire l'exclusion de toute coaction extérieure et l'absence de nécessité intérieure. Quant à la puissance du libre arbitre dans l'état de nature déchue, selon Ripalda, l'homme peut par ses seules forces naturelles faire le bien, voire même aimer Dieu par-dessus toutes choses. Cependant ces actions restent dans l'ordre naturel et sont sans aucun mérite pour le ciel aussi longtemps que Dieu n'intervient pas par sa grâce. Celle-ci est offerte à tous les hommes et leur permet d'opérer leur salut et de persévérer dans le bien.

Ses principales conceptions comparées à celles de Baius.

Pour ce qui concerne la méthode et les conceptions théologiques fondamentales, Ripalda se sépare totalement de ses adversaires. En outre il réussit mieux que ses devanciers à mettre en relief les fondements de la doctrine de Baius. Celui-ci et les jansénistes, ses disciples, partent, on se le rappelle, de l'homme idéal tel que la révélation chrétienne le fait sortir des mains de son créateur. A leurs yeux, le premier état d'Adam représente l'état naturel de l'humanité en tant qu'il destine l'homme à la possession réelle de Dieu comme fin dernière, et une grâce surnaturelle *(beneficium creatoris)* en tant qu'il lui confère les moyens nécessaires pour atteindre cette fin. De là ils tirent une conclusion extrêmement grave sur l'état actuel de l'humanité et sur l'état de pure nature, tels que les concevaient les scolastiques postérieurs. Ils considèrent le premier comme un état de déchéance complète dans lequel l'homme ne peut se relever que

(1) Nous ne comprenons pas comment l'annotateur des *Mémoires* du P. Rapin, L. Aubineau, ait pu ignorer l'existence de ce célèbre théologien de la compagnie de Jésus. Cf. en effet, Rapin, *o. c.*, t. I, p. 300, notes 1 et 2.

par la grâce victorieuse du Christ ; quant à l'état de pure nature, il leur apparaît utopique et impossible à réaliser parce qu'il serait contraire à la justice souveraine de Dieu.

Suivant Ripalda, cette conception baianiste de l'état du premier homme s'inspire du protestantisme en tant qu'elle soutient le caractère naturel de la vision béatifique (1), et du pélagianisme en tant qu'elle soustrait l'activité d'Adam à la toute-puissance de Dieu (2). A l'encontre de ces doctrines hétérodoxes, l'Église proclame que l'état naturel de l'humanité correspond à l'état actuel de la nature déchue et que l'état du premier homme était surnaturel et comportait tout ce que comporte l'état de nature réparée, et de plus les dons préternaturels *(prœternaturalia dona)* qui affectaient le corps. Ainsi comme le chrétien d'aujourd'hui, Adam avait besoin d'une grâce efficace *(auxilium quo)* pour faire le bien ; sans le secours d'une grâce spéciale, il ne pouvait persévérer dans la charité de son Dieu ; la grâce attendait le concours de sa volonté pour faire œuvre de vertu surnaturelle (3).

Sa méthode.

Quant à la méthode théologique, on sait que Baius et surtout Jansénius prétendaient se rattacher exclusivement à S. Augustin. Ils invoquaient des considérations psychologiques pour rejeter l'idée de l'état de pure nature, émise par certains scolastiques. Ils repoussaient le travail philosophique comme impuissant à fixer la doctrine sur la condition de l'humanité. Ripalda, au contraire, croit trouver le point de départ et les conceptions fondamentales de son système dans les décisions du concile de Trente et les condamnations des propositions de Wiclef, des protestants et de Baius (4). Il attache une grande importance aux raisons théologiques et à la doctrine des scolastiques. Son système étant ainsi établi par l'autorité de l'Église, il s'efforce de montrer qu'il est d'accord avec la tradition. Plus d'une fois même, il laisse sous-entendre qu'on ne peut attribuer une doctrine opposée aux Pères, particulièrement à S. Augustin, sans leur faire injure (5).

Accueil fait à l'ouvrage du P. Ripalda.

Cet ouvrage du P. Ripalda constituait certes une réponse très

(1) *O. c.*, l. I, d. VIII, s. I.

(2) *Ibid.*, d. VII, s. VI, VIII etc.

(3) *Ibid.*, d. VII ; l. II, d. XXIV.

(4) Cf. surtout ses discussions sur le libre arbitre, *ibid.*, l. II, d. XIV, s. III ; d. XVII, XVIII etc.

(5) Cf. l. I, d. I, n. 12, 14 etc.

solide, à la considérer simplement au point de vue scolastique. Mais ce que ses adversaires réclamaient, c'était non des arguments philosophiques mais des preuves positives. Or, comme la plupart des théologiens de son époque, Ripalda se montrait peu disposé à s'engager sur le terrain purement historique. Malheureusement pour lui, il s'y était risqué quelquefois, et, comme il n'avait pas le sens critique très développé, il y avait commis quelques bévues. Les jansénistes ne laissèrent pas échapper une si belle occasion de mortifier un adversaire, dont les jésuites se glorifiaient à juste titre. En 1649 parut à Louvain un écrit mordant, dans lequel Ripalda fut convaincu de certaines erreurs historiques (1).

Résultat des attaques des adversaires de P. R.

Ainsi donc, pendant ces dernières années, les adversaires de Port-Royal n'obtinrent guère de résultat marquant (2). Ils avaient cru devoir abandonner leurs attaques contre le livre

(1) Il portait le titre suivant : *Patris Joannis a Ripalda, societatis nominis Jesu, vulpes capta per theologos sacræ facultatis academiæ lovaniensis, 1649.* — Voici ce qu'en dit GERBERON, dans son *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 257 : Les théologiens de Louvain « y remarquèrent surtout sa mauvaise foi ou son ignorance, tant dans les fausses citations des saints Pères et dans les faux sens qu'il leur donnoit pour les attirer à ses sentimens qu'en ce qu'il les appuioit sur l'autorité de je ne sais quels misérables auteurs suspects et apocryphes qu'il donnoit pour bons : jusqu'à prendre même les opinions de quelques écrivains hérétiques pour des oracles des Pères. Ce fut là toute la réfutation que l'on crut que méritât le gros volume du P. Ripalda ; et la seule bévue qui lui avait fait prendre et rapporter la description que saint Prosper fait de l'hérésie des demi-pélagiens comme les propres sentimens de cet ancien disciple de saint Augustin et comme une doctrine catholique et celle de la Société, le tourna tellement en ridicule, qu'il ne fut pas besoin d'écrire davantage contre ce livre ». Et dans ses *Mémoires*, t. I, p. 301, le *P. Rapin* en parle comme suit : « Fromond (auquel Rapin attribue seul cet ouvrage) ne répondit à un si solide écrit que par de certains traits d'une raillerie fort puérile, en faisant le fanfaron sur des citations du jésuite peu exactes, qui sont des fautes moins d'ignorance que de surprise et auxquelles sont sujets les plus savans ».

(2) Nous devons encore mentionner trois écrits que nous n'avons pu retrouver, mais qui semblent d'ailleurs peu importants. Le premier est rapporté par GERBERON, dans son *Hist. gén. du jans.*, t. I, p. 253, sous le titre suivant : *Juge compétent, juste et désintéressé de cette proposition : les petits enfants qui meurent sans baptesme ont une grâce suffisante.* Le même historien, *l. c.*, rapporte ensuite l'écrit du P. François de Saint-Augustin Macedo, de jésuite devenu frère mineur : *Cortina sancti Augustini de prædestinatione.* Paris, 1648. Enfin HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 429, et [LABBE], *Bibliotheca antijanseniana*, pp. 2-3, parlent des ouvrages du P. Antoine de la Porte,

De la fréquente communion et, dans leur campagne contre l'*Augustinus*, ils n'étaient pas parvenus à ébranler sérieusement la position janséniste devant l'opinion publique : dans leur silence relatif, les polémistes de Port-Royal paraissaient aussi grands qu'au plus fort de la lutte.

Fr. Véron, S. J.

Un événement inattendu vint tout à coup marquer un tournant dans les controverses. Le P. François Véron († 1649), de la compagnie de Jésus, en fournit, sans y songer, l'occasion. Esprit très cultivé et subtil, ce religieux avait acquis une réputation de savant dans ses luttes contre les calvinistes. Dans ses écrits comme dans ses sermons, il se montrait à la fois un polémiste vigoureux et un prédicateur habile, capable de gagner les esprits et d'entraîner les masses. Mais à force de lutter, il avait acquis une certaine tendance à l'emportement. A la moindre contradiction il s'échauffait outre mesure et partait en guerre avec une fougue irrésistible (1).

Ses ouvrages contre Jansénius.

Déjà en 1647, il avait publié un ouvrage contre Jansénius, dans lequel il parlait de la « nouvelle secte » sur un ton assez violent (2). Les jansénistes avaient éprouvé contre l'auteur une sourde colère, qui s'était cependant assez tôt calmée. Seulement, Véron revint à la charge et, en 1648, il fit paraître un nouveau livre où il traitait ouvertement les jansénistes de calvinistes (3).

carme, dont voici les titres, d'après Labbe : *Les conduites de la grâce sur la conversion des âmes pécheresses. I partie contenant certaines vérités fondamentales et maximes chrestiennes, etc. A Paris, chez la veufve Jean Petit-Pas, 1645.* In-4. *II Partie considère le pécheur et son terme de départ, qui est le péché. A Paris, chez Noël Charles et Florentin Lambert, 1646.* In-4. *III Partie comprend les moyens dont Dieu se sert pour faire cette conversion qui sont les grâces actuelles, suffisantes et efficaces. A Paris, chez la veufve Jean Petit-Pas, 1648.* In-4.

(1) Voici ce qui dit à son sujet le P. Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 129 : « Le P. Véron était un homme tout d'une pièce, lequel, s'étant accoutumé à ne garder aucune mesure avec ceux de la religion prétendue réformée, qu'il traitoit d'un grand mépris pour les humilier, s'étoit imaginé qu'il falloit en user de la même manière contre ceux (les jansénistes) qu'il croyoit dans les mêmes sentimens, ne doutant point qu'ils ne fussent hérétiques les uns et les autres ». — Voir aussi Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, 2e éd., p. 11. Paris, 1892.

(2) *In Jansenii prætensum Augustinum : seu S. Augustinus liberatus a quatuor sophisticis iprensis speciebus novatoris scholæ, ex methodo augustiniana. Parisiis, apud L. Boulenger, M. Soly, L. Heuqueville, R. le Duc et alios. 1647.* In-4.

(3) *La condamnation de la doctrine des jansénistes par cinq conciles françois, huit cens ans y a, selon les méthodes de S. Augustin : ou Jansenii Gottescalcus*

Les jansénistes traduisent un de ses ouvrages devant la Sorbonne.

Piqués au vif, les partisans de Port-Royal dénoncèrent ce dernier travail de Véron à la Sorbonne. Ils y comptaient déjà de nombreux docteurs qui leur étaient favorables, et ils s'estimaient assez forts pour faire sortir la Sorbonne de sa neutralité et la tirer de leur côté. Mais ils se trompèrent dans leur calcul et coururent à leur propre condamnation. Ils avaient commis l'erreur de sous-évaluer la puissance de leurs adversaires. Car s'ils avaient pour eux la plupart des docteurs séculiers, leurs ennemis étaient sûrs de l'appui de la plupart des docteurs des ordres religieux, qui, d'après le règlement voté peu auparavant, avaient le droit d'assister en grand nombre aux assemblées de la faculté.

Débat sur les cinq propositions.

Qu'arriva-t-il donc ? Pour parer le coup que les docteurs jansénistes cherchaient à porter au P. Véron, le syndic de la faculté, le docteur Nicolas Cornet, proposa à l'assemblée d'examiner également les propositions que cet auteur combattait. Mais la faculté jugea que cet examen serait de très longue haleine et, désireuse de conserver l'union et la paix entre les docteurs, elle décida de renoncer à l'étude du livre du P. Véron et des propositions qu'il dénonçait. Mais le branle était donné. Dans cette même réunion, la faculté assura qu'elle autorisait ses membres à lui proposer « quelques articles pour être examinés » (1). Ce fut le premier triomphe des antijansénistes qui en prépara un second : en effet, s'appuyant sur cette décision, le même docteur Nicolas Cornet, dans la réunion du 1er juillet 1649, proposa à l'examen des docteurs sept propositions (2) : ce sont elles qui

hæreticus et le Baillon des jansénistes, présenté à la reyne régente. A Paris, chez Denys Langlois, au mont Sainct-Hilaire. 1648. In-4.— Cf. surtout à son sujet Rapin, *o. c.*, t. I, pp. 227 svv.

(1) Gerberon, *Hist. du jans.*, t. I, p. 246.

(2) Elles s'énonçaient comme suit : 1) Aliqua Dei præcepta hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia : deest quoque illis gratia qua possibilia fiant. 2) Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ numquam resistitur. 3) Ad merendum ac demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. 4) Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei : et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. 5) Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse. 6) Actiones infidelium sunt peccata. 7) Sensit olim Ecclesia privatam sacramentalem pœnitentiam pro peccatis occultis non sufficere. Cf. Gerberon, *o. c.*, pp. 298-300.

donnèrent naissance à la fameuse discussion sur les cinq propositions de Jansénius.

Au fond, en entraînant la Sorbonne dans l'examen de propositions particulières sur la grâce, le parti antijanséniste remporta une victoire considérable : pour la première fois, il réussit à faire entrer dans ses vues une autorité officielle. En effet, il faut bien le remarquer, dès le début de la controverse, les jésuites de Louvain avaient inauguré la tactique de dénoncer explicitement les erreurs de l'*Augustinus*. Et il n'est peut-être pas invraisemblable de soutenir que, par leurs importantes thèses, ils avaient espéré provoquer de la part de Rome une condamnation formelle des propositions qu'ils dénonçaient. Mais Rome s'était contentée d'une censure générale et quelque peu indirecte : l'*Augustinus* avait simplement été condamné parce qu'il renouvelait des propositions censurées antérieurement dans Baius et qu'il était publié contrairement aux décrets de Paul V et d'Urbain VIII. Pendant toute cette période des premières luttes, les ennemis de Jansénius avaient suivi la tactique inaugurée par les jésuites de Louvain. Habert, Petau, Deschamps, pour ne nommer que les polémistes les plus connus, n'avaient fait qu'attaquer un ou plusieurs points de doctrine, sans réfuter le système intégral de l'*Augustinus*. En 1643, et plus tard, en 1646, des listes de propositions avaient été publiées, dans le but caché ou avoué d'amener une censure explicite de ces propositions. Mais toutes ces attaques n'avaient obtenu aucun résultat immédiat. Ce furent les jansénistes eux-mêmes, cette fois, qui donnèrent à leurs ennemis, sans le prévoir, l'occasion d'engager l'autorité à porter un jugement sur des propositions particulières, débattues entre eux.

CONCLUSION

Nous ne nous attarderons pas ici à reprendre les conclusions particulières que nous avons déjà développées en plusieurs occasions touchant les origines du jansénisme ou les multiples controverses qu'il a provoquées pendant cette première période (1). Nous ne nous arrêterons pas davantage à réfuter les erreurs particulières que nous avons rencontrées chez différents historiens au sujet de ces premières polémiques. Dans tout notre travail d'ailleurs, nous nous sommes abstenu, sauf dans des cas très rares, d'entrer en discussion avec les auteurs modernes, espérant que notre exposé positif constituera une rectification indirecte soit des erreurs soit des préjugés qu'on trouve chez ces écrivains.

Qu'on nous permette plutôt d'insister sommairement, en guise de conclusion, sur quelques considérations plus générales qui tendent à mettre en relief les caractéristiques fondamentales de ces premières luttes jansénistes et à préciser certaines conceptions qui ont été émises touchant la place que le jansénisme occupe dans les grands courants théologiques.

I

Place de la controverse janséniste dans l'histoire des luttes doctrinales de l'époque moderne.

Les luttes jansénistes constituent un grave événement dans l'histoire de l'Église et plus particulièrement dans l'histoire de l'Église de France. En effet, à côté des subtiles controverses christologiques et trinitaires de l'Église d'Orient et des violents débats sur le grand schisme et le protestantisme, il est difficile de retrouver en histoire des luttes plus vastes et plus importantes, soit quant à leur objet, soit quant aux moyens d'élucider celui-ci.

(1) V. supra, pp. 27, 71-72, 217-219, 328-329, 397-398, 412, 443-444, 445 svv.

Si, d'une part, le jansénisme reste étranger au courant rationaliste des sociniens et professe une foi convaincue dans les mystères regardant la Trinité et la personne du Christ, qui avaient été fixés par les controverses de l'antiquité chrétienne, il touche, d'autre part, par son objet, à tous les grands débats religieux de l'époque moderne (1). Il remet à l'examen un des problèmes capitaux soulevés par le protestantisme et se propose d'approfondir la question épineuse du rôle de la grâce et du libre arbitre dans l'œuvre du salut, que S. Augustin et, avant lui, S. Paul avaient exposée dans leurs écrits. Encore comme le protestantisme, il porte, mais subsidiairement, sur les règles de la foi et donne par là une attention spéciale à la théologie patristique.

En France, il touche aux différentes formes du gallicanisme : il y discute l'autorité du souverain pontife, soit considérée en elle-même, soit considérée par rapport à celle des conciles généraux, soit considérée par rapport à son extension à l'Église de France. Il y provoque les âpres luttes sur la morale relâchée, en particulier sur l'attritionnisme et le probabilisme.

Dans l'examen de ces différentes question, les discussions logiques jouent un rôle considérable, moins grand cependant que les controverses historiques : c'est que les polémistes sont amenés à discuter la valeur de la méthode et des doctrines scolastiques et surtout à scruter les sources et à examiner l'autorité de la tradition des premiers siècles du christianisme.

Telle est la place marquante qui revient aux luttes jansénistes dans l'histoire des controverses doctrinales de l'époque

(1) Dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e éd. Fribourg, 1910, Harnack distingue, à l'époque moderne, une triple issue de l'évolution doctrinale : le protestantisme, le socinianisme et le catholicisme. Selon ce même historien, l'évolution doctrinale a suivi, dans l'Église catholique, un triple courant : le *curialisme* romain a triomphé de l'*épiscopalisme* (gallicanisme) ; le *pélagianisme* a définitivement repoussé l'*augustinisme* (condamnations de Baius, de Jansénius et de Quesnel) ; le *probabilisme*, l'attritionnisme et la morale relâchée ont remplacé la morale évangélique. — Si, d'une part, nous pouvons constater que les luttes jansénistes ont touché, *ex professo* ou occasionnellement, aux trois points que Harnack appelle « curialisme, pélagianisme, probabilisme », nous devons ajouter, d'autre part, que, quoi qu'en pense cet auteur, notre exposé et les considérations de notre conclusion laissent voir, nous l'espérons, comment sur ces trois questions Rome et les théologiens catholiques sont restés fidèles aux principes du développement normal du dogme chrétien.

moderne. Elle apparaîtra encore plus clairement par les considérations que nous faisons suivre sur les premières polémiques du jansénisme en France.

Dans l'histoire religieuse de France.

Dans ce pays, le jansénisme apparaît comme le contre-coup du protestantisme et les âpres luttes qu'il a provoquées, ont été comme la rançon de la fidélité de la France à l'orthodoxie. Tandis que l'Allemagne et les pays du Nord s'étaient laissés entraîner dans l'hérésie et dans la révolte contre la papauté et que l'Angleterre, trop indulgente pour la passion criminelle d'un roi, avait opéré le schisme, la France était restée inébranlablement attachée à l'unité de l'Église et à la foi de ses ancêtres. Le XVI[e] siècle, il est vrai, lui avait apporté, à elle aussi, des temps sombres et, comme les autres pays de l'Europe occidentale, elle avait été le théâtre de sanglantes guerres de religion. Mais grâce au sens rassis de son peuple et à la fermeté de son clergé et de ses chefs, elle avait été préservée de l'anarchie religieuse dont les pays protestants donnaient alors le spectacle navrant. Or, c'était dans son attachement à la foi catholique et dans sa soumission à la discipline ecclésiastique, qu'elle avait, après le rétablissement de la paix religieuse, trouvé la lumière et l'énergie pour opérer la grande réforme à laquelle le commencement du XVII[e] siècle nous fait assister. Avec un élan et une générosité incomparables, elle était revenue à la pratique intense de la religion catholique et ce que les protestants n'avaient pu réaliser, elle allait l'atteindre : la restauration de la foi et de la pratique chrétiennes. Malheureusement les belles espérances qu'on était en droit de concevoir, n'allaient pas se réaliser totalement. Au milieu de cette magnifique moisson s'éleva bientôt une puissante ivraie qui, tôt ou tard, devait l'étouffer en partie : c'était le jansénisme.

* * *

Causes fondamentales de la crise janséniste.

Dès son apparition, le jansénisme, tant dogmatique que moral et ascétique, s'est manifesté comme un mouvement de réforme. Dans l'idée de ses fondateurs, il a voulu n'être qu'un acte de foi et un retour à l'antiquité chrétienne. Mais comme le protestantisme et de la même manière que lui, il a, sans le vouloir, travaillé à l'ébranlement de la foi et à l'émancipation des esprits, en les détachant de l'autorité infaillible de l'Église enseignante.

Le jansénisme a ouvert un grave débat et il serait puéril de ne voir dans les controverses qu'il a suscitées, qu'une lutte mesquine et intéressée entre deux partis : Port-Royal et la compagnie de Jésus. En réalité, dans les polémiques jansénistes, il s'agit avant tout d'un conflit entre deux doctrines sur les conditions du salut et entre deux conceptions de la vie chrétienne. Depuis un siècle, la compagnie de Jésus s'était consacrée à la restauration de la foi et à la rénovation des mœurs. Née dans le péril de l'Église, née de ce péril même, elle avait incarné les aspirations des catholiques modérés du XVI[e] siècle, qui, soucieux avant tout de l'unité de l'Église, désiraient réaliser la restauration religieuse sous l'autorité du pape. De son côté, le jansénisme voulait, en France surtout, travailler à la même œuvre que les grands réformateurs S. Charles Borromée, François de Sales, Vincent de Paul, Olier, Bérulle. Comme eux, il voulait purifier l'Église de la « corruption des mœurs », renouveler et redoubler la foi. Mais à cause de certaines concessions qu'il faisait inconsciemment, sur le terrain doctrinal, à la réforme protestante, il se trouva, dès le début, engagé dans une fausse route où, privé des directions du magistère infaillible, il s'abandonna à ses propres lumières.

Cette opposition fondamentale entre l'attitude des jansénistes et celle de leurs adversaires vis-à-vis de l'autorité du magistère infaillible de l'Église apparaît surtout dans leur concept de la tradition et de l'immutabilité du dogme.

Le jansénisme et le protestantisme. Leur concept de la tradition.

Sans doute, à côté de l'Écriture sainte que les protestants vantaient comme la source unique et adéquate de la révélation chrétienne, les jansénistes admettaient l'existence et l'autorité divine de la tradition. Mais le principe du libre examen revendiqué par les protestants dans l'interprétation de la bible, les jansénistes l'appliquaient en quelque sorte à la tradition chrétienne. Bien qu'admettant des dogmes uniquement appuyés sur la tradition, ils adoptaient vis-à-vis du magistère infaillible de l'Église, l'organe de la tradition, une attitude qui n'était pas absolument correcte. A la doctrine et à la pratique de l'Église de leur époque, ils substituaient, comme norme des vérités à croire ou à pratiquer, l'enseignement de S. Augustin, tel qu'ils l'entendaient, et la discipline sacramentelle de l'Église du IV[e] et du V[e] siècles. Ils retiraient ainsi au magistère de l'Église le droit d'interpréter auctoritativement les vérités religieuses contenues dans le dépôt de la révélation et, en confinant son rôle

dans des limites étroites qu'ils prétendaient lui imposer, ils reprenaient, pour leur compte, la conception individualiste de la religion, introduite par les protestants.

Leur concept de l'immutabilité du dogme.

Le jansénisme avait donc un faux concept de la tradition, et non moins du magistère infaillible de l'Église. Parallèlement à cette première erreur, il en admettait une seconde touchant le développement du dogme chrétien. Au XVI[e] et au XVII[e] siècles, les théologiens protestants avaient répandu des notions étroites sur le développement de la doctrine chrétienne. Dans leurs attaques contre l'Église catholique, ils avaient soutenu que seule l'Écriture sainte contient pure et inchangée la révélation chrétienne et tous les développements constatés dans la doctrine catholique, ils les avaient reprochés à l'Église romaine comme autant de corruptions ou de nouveautés introduites par les théologiens (1). Les jansénistes ne poussaient pas si loin que les

(1) Comme le remarque très bien ALFRED RÉBELLIAU, *Bossuet historien du protestantisme*, p. 57. Paris, 1892, au XVII[e] siècle, les protestants comme les catholiques admettaient cette maxime : « *perpétuité est marque de vérité, variation marque d'erreur* ». Cependant, bien qu'adoptant théoriquement le même principe, les catholiques se montraient, *en fait*, plus souples que les protestants concernant le développement du dogme. Comme nous le ferons observer bientôt, les controverses jansénistes en fournissent une preuve manifeste. Il est vrai que sous l'influence de ce principe, certains adversaires des jansénistes ont moins insisté que d'autres sur la continuation logique et historique du dogme et se sont efforcés d'établir l'identité complète des doctrines et des pratiques de leur époque avec celles d'autrefois. Mais les polémistes qui revendiquaient ainsi pour la doctrine ou la pratique une rigide immobilité, constituaient le groupe le moins important.

De plus, on peut observer que tous les catholiques ne se montraient pas d'accord, même théoriquement, avec ce principe de l'immutabilité, entendu au sens protestant. Les théologiens catholiques postérieurs au concile de Trente, Melchior Cano et André Vega, Bellarmin et Suarez avaient, à propos de l'objet matériel de la foi chrétienne, soulevé la question du contenu implicite de la révélation et de la nature des conclusions, dites théologiques. C'était la question du développement qui rentrait dans la théologie. En fait, les distinctions importantes qu'ils avaient établies, servirent plus tard de base aux systèmes catholiques touchant le progrès de la doctrine. Cf. L. DE GRANDMAISON, *Le développement du dogme chrétien*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. V, pp. 540-541. — Plus tard, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, quelques théologiens catholiques se sont aussi montrés très opposés à la méthode de controverse, appliquée dans la *Perpétuité de la foi* par les jansénistes. Cf. RÉBELLIAU, *o. c.*, p. 62, note 5. Dans cette *Perpétuité*, on le sait, Nicole s'efforçait de démontrer, sur le sujet de l'eucharistie, la thèse hardie qu'Arnauld avait nettement énoncée dans un de ses écrits : « Tous les dogmes de foi sont aussi anciens que l'Église ; ils ont tous

protestants leur concept de l'immutabilité absolue des vérités religieuses contenues dans le dépôt de la révélation. Ils admettaient que la pensée chrétienne pouvait donner au dogme une nouvelle expression et que la pratique sacramentelle pouvait subir certaines adaptations. Mais poussés par leur admiration enthousiaste de l'antiquité chrétienne, guidés par leur conception « statique » de l'histoire, d'ailleurs universellement répandue à cette époque, et par leur interprétation rigide du principe d'immutabilité de la vérité, ils confinaient le développement dans des limites trop étroites. Ils appliquaient le concept protestant de l'invariabilité du dogme à la doctrine de S. Augustin et, en partie, à la pratique de la pénitence et de l'eucharistie de l'Église du IV^e^ et du V^e^ siècles. Encore une fois, ils faussaient la notion de la tradition et du même coup ils limitaient le rôle du magistère infaillible de l'Église.

Attitude des adversaires du jansénisme.

N'était-ce pas cette double erreur fondamentale touchant le magistère de l'Église qui avait choqué la conscience catholique et provoqué, en grande partie, la formidable opposition au jansénisme ? A travers les nombreuses accusations particulières que les adversaires de Port-Royal ont portées contre Jansénius, Saint-Cyran et Arnauld — quelque exagérées d'ailleurs que certaines d'entre elles aient pu être — on aperçoit toujours des craintes, souvent mal définies, touchant l'autorité de l'Église.

D'abord, les polémistes antijansénistes ne reconnaissaient comme norme de leur foi et de leur pratique religieuses que la foi et la pratique de l'Église enseignante. A l'autorité de S. Augustin et à l'appel à la pratique religieuse d'autrefois, ils ajoutaient et souvent opposaient l'autorité du concile de Trente et des papes et la discipline sacramentelle de l'Église de leur époque.

Ensuite, ils admettaient, eux aussi, l'immutabilité substantielle du dogme chrétien. Dans leurs réponses, les plus instruits d'entre eux s'attachaient à montrer la continuité et l'identité substantielle de leur doctrine avec celle de l'Écriture et de la tradition. Mais guidés, consciemment ou non, par le sens catholique, ils reconnaissaient, par leurs ripostes, que la doctrine

été crus distinctement par les apôtres et se sont conservés, par la succession perpétuelle de la tradition, dans la connaissance au moins d'une partie des pasteurs et des fidèles ». Cf. *Seconde défense des professeurs en théologie de la faculté de Bordeaux contre divers écrits des jésuites*, dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXI, p. 167.

chrétienne est une doctrine à la fois immuable et vivante, que, sous la sauvegarde du magistère infaillible de l'Église, elle progresse et se développe, tout en restant toujours substantiellement la même, enfin qu'elle s'accommode, dans son développement, aux conditions de temps et des milieux philosophiques qu'elle traverse. Selon eux, tout en reconnaissant l'autorité de S. Augustin en tant qu'il avait fait valoir contre les hérétiques les bienfaits de la grâce dans l'œuvre du salut, l'Église ne lui avait jamais abandonné ses droits. Elle s'était toujours crue seule autorisée à proposer les règles normatives de la foi. Après la mort de ce grand Docteur, elle n'avait pas considéré la doctrine qu'il avait soutenue contre les pélagiens, comme une doctrine immobile ou stérile. Elle avait encore permis aux théologiens de réexaminer les problèmes de la liberté et de la grâce, de les éclairer à l'aide d'autres philosophies, de les accommoder aux nouvelles données de la science, de multiplier les points de vue, en un mot de serrer toute la vérité que l'esprit humain, trop débile, ne peut embrasser d'un seul regard. S'appuyant sur l'infaillibilité du magistère de l'Église, les adversaires de Jansénius croyaient que ce travail théologique n'avait pas ruiné l'ancienne foi, mais qu'il avait respecté ce que l'Église y avait toujours reconnu comme faisant partie des vérités dont elle avait la garde. De même, si la pratique sacramentelle du XVII[e] siècle différait de la pratique antérieure, aux yeux des ennemis d'Arnauld, ce changement s'était opéré avec le consentement de l'Église. Elle avait le droit d'adapter les « vérités d'action », suivant l'expression du P. Petau, aux aspirations nouvelles de la piété des fidèles.

Conséquences de cette opposition entre les deux attitudes 1°) au point de vue doctrinal :

Telle est l'opposition que nous avons cru découvrir entre l'attitude que les deux partis adoptaient respectivement, dans la construction de leur systèmes théologiques, envers le magistère infaillible de l'Église. Elle explique comment, en se poursuivant, les luttes jansénistes ont contribué dans une si large mesure à mettre en relief le rôle du magistère de la papauté et à faire proclamer son infaillible autorité.

Et de fait, on ne peut l'oublier, si dans les luttes jansénistes la vérité a fini par triompher, il faut surtout l'attribuer à l'influence des décisions romaines. Sans doute, les théologiens dévoués à l'orthodoxie ont poursuivi sans relâche le jansénisme jusque dans ses derniers retranchements. Mais l'erreur était défendue par des écrivains de talent si remarquables, que, sans

l'intervention fréquente de Rome, leurs efforts seraient probablement restés stériles.

On aurait tort cependant de croire que cette différence dans les attitudes ait, dès le début, frappé les esprits. Nettement formulée dans l'*Augustinus* et plus apparente dans le jansénisme dogmatique, la méthode janséniste était adoucie, dans une certaine mesure, par les polémistes de Port-Royal. Comme nous venons de le dire, c'est comme d'instinct que la conscience catholique s'est révoltée contre elle. Et ils furent bien rares ceux qui, comme le P. Petau, ont clairement entrevu le danger pour l'autorité de l'Église dans le procédé par lequel Arnauld voulait justifier la morale janséniste.

Pendant cette première période, les luttes n'avaient porté que sur des points particuliers. Vainement les jansénistes avaient tenté de ramener leurs adversaires sur leur terrain. Sauf de très rares exceptions, ceux-ci s'étaient refusés à examiner *ex professo* le point de vue janséniste et s'en étaient tenus à dénoncer des erreurs particulières et à en appeler aux définitions du concile de Trente, aux décisions romaines et à la pratique de l'Église.

2°) au point de vue de la tactique polémique.

A un point de vue plus particulier de la tactique polémique, ces premières luttes manifestent d'abord les tendances des deux partis. Tandis que les antijansénistes s'efforcent de triompher plus complètement de l'*Augustinus* et de faire repousser les erreurs de celui-ci par tous les théologiens, les partisans de Port-Royal n'attendent qu'une occasion pour reprendre plus à fond la guerre contre la morale relâchée. Chacun des deux combattants choisit donc, pour l'attaque, le point faible de la position ennemie. De plus, on voit inaugurée, dès cette première période, la perpétuelle tactique des deux partis. Les antijansénistes en appelent toujours aux censures et ont recours aux autorités religieuses et civiles. Les défenseurs du jansénisme, de leur côté, invoquent des distinctions subtiles, des faux-fuyants, pour échapper aux censures ; ils se retranchent derrière l'autorité de S. Augustin et de l'Église primitive et cherchent à entraîner dans leur parti les évêques et les personnages politiques influents.

* * *

Succès du jansénisme.

De 1640 à 1649, le jansénisme avait fait des conquêtes considérables. Confiné d'abord à un couvent de religieuses et à un cercle restreint de quelques partisans, opprimé dans son chef,

l'abbé de Saint-Cyran, par le cardinal de Richelieu, il s'était, depuis la mort de ce dernier, frayé un chemin à travers tous les obstacles et se dressait, désormais, redoutable devant ses ennemis. La question se pose comment cette doctrine a pu si facilement se répandre, alors qu'elle partait de principes opposés à la notion du catholicisme et qu'elle contenait des erreurs dont les fidèles avaient été immédiatement avertis. A côté de l'opposition et de la défiance que la compagnie de Jésus rencontrait dans le clergé et à l'université — dans un conflit d'idées, on ne peut, en effet, oublier même les petites raisons —, il faut surtout attribuer cette rapide expansion du jansénisme à deux causes : à l'élévation morale que paraissait présenter sa doctrine et à la valeur intellectuelle de ses polémistes.

Principales causes : 1°) élévation morale de la doctrine janséniste.

Le jansénisme avait du chrétien une conception très aristocratique. Il en faisait un membre d'une société élue, l'Église, dont il restreignait les limites pour rehausser la dignité de ses adhérents. Il attachait une importance extraordinaire à l'instruction des vérités du salut, et même les problèmes épineux de la prédestination et de la grâce dont les théologiens ne traitaient qu'entre eux, mais qui, selon Saint-Cyran, nous font connaître la misère de notre nature et les bienfaits de la rédemption, il les portait directement à la connaissance des simples fidèles. Il donnait à la vie comme à la moindre action un sens très élevé et voulait qu'en toutes choses le chrétien visât formellement sa fin dernière et surnaturelle. Il prêchait une pratique religieuse, extérieurement plus sobre, mais qui comportait pour la volonté des sacrifices d'autant plus durs. Théoriquement adversaire de la liberté par sa doctrine des « délectations victorieuses », il ne tendait, en fait, qu'à diminuer l'obéissance qu'on devait à l'Église et à augmenter les sacrifices volontairement imposés. Il voulait pour l'âme un tête à tête avec Dieu, aussi continuel et aussi intime que s'il n'y avait eu au monde que Dieu et cette âme. Il prétendait s'inspirer aux sources les plus pures de la tradition et réaliser, après tant de siècles, une fidèle image de la primitive Église.

Cette sévère doctrine qui n'avait pas d'égard pour la nature, tomba en France dans un terrain admirablement préparé. Le jansénisme y était comme attendu. Dans les monastères et dans le monde, même à la cour, il y avait de nombreuses âmes qui ne voulaient pas croire que Dieu fût facile à satisfaire et qui souhaitaient des difficultés et des sévérités dans la vie religieuse.

Ce fut cette ferveur religieuse qui contribua à l'éclosion du jansénisme et qui poussa ses premiers adeptes, les religieuses de Port-Royal et les solitaires, à la pratique des vertus chrétiennes les plus austères.

2°) Supériorité intellectuelle d'Arnauld.

Mais ni l'élévation de la doctrine de Port-Royal, ni l'engouement religieux du grand siècle, ni la pratique édifiante des religieuses et des solitaires ne suffisent à expliquer les succès du jansénisme. A ces différentes causes il faut ajouter la principale, au moins en ce qui concerne la période que nous avons étudiée : la supériorité intellectuelle des polémistes de Port-Royal, en particulier d'Arnauld. Le parti de Port-Royal avait le talent de ne mettre en avant qu'un petit nombre de polémistes, mais qui étaient tous, ou peu s'en faut, des hommes de valeur. Ainsi Arnauld, aidé de quelques écrivains à son service, a été presque le seul à soutenir tous les assauts. Or, personne n'a jamais mis en doute sa supériorité intellectuelle et, de son vivant comme après sa mort, il a toujours été considéré comme un des plus grands génies du XVII[e] siècle.

3°) Fautes de tactique de ses adversaires.

D'autre part, la compagnie de Jésus, elle aussi, a mis en avant des hommes de valeur et on ne peut que rendre hommage aux mérites de ses grands théologiens, tels que Petau et Deschamps. Mais, à côté d'eux, il y avait, dans le parti antijanséniste, de nombreux écrivains de second ordre, sur l'habilité et sur l'influence sociale desquels on comptait tout autant que sur leurs talents théologiques. Et peut-être cela a-t-il été une faute de tactique. De plus, attaquée par les universitaires et le haut-clergé séculier dans ses membres qui n'étaient ni ses plus grands théologiens, ni ses plus sûrs moralistes, la compagnie de Jésus devait, tout en combattant la morale janséniste, se justifier devant l'opinion publique des hardiesses et des exagérations de certains de ses religieux. Et peut-être ses apologistes ont-ils commis ici une autre faute de tactique. Au lieu de s'arrêter aux exagérations et aux erreurs du jansénisme qui en appelait à la « morale relâchée des jésuites », quelques-uns d'entre eux ont voulu justifier complètement leurs confrères. Ils généralisaient ainsi le mal, outre qu'ils s'attiraient de plus en plus l'antipathie de plusieurs des évêques et des docteurs de l'université.

*
* *

Résultats des premières luttes jansénistes.

A quelles solutions doctrinales et à quels résultats pratiques ces premières controverses jansénistes ont-elles abouti ? Dans ce qui précède on trouvera déjà certains éléments de la réponse

à cette question. Nous y ajouterons quelques nouvelles considérations.

Décisions doctrinales.

D'abord, si l'on excepte une condamnation générale de l'*Augustinus* et la censure de la proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un », ces premières luttes jansénistes n'avaient pas encore conduit à des décisions du magistère infaillible. Mais elles avaient mis en relief presque toutes les doctrines sur lesquelles Rome allait, plus tard, porter un jugement définitif. Les cinq propositions de Jansénius et les erreurs de morale condamnées par les papes au XVII^e^ siècle, avaient été presque toutes discutées au cours de cette première période.

Études théologiques.

En ce qui concerne les études théologiques, le jansénisme a exercé une influence plutôt néfaste, en ce sens qu'il a absorbé presque toutes les forces vives des théologiens catholiques, en particulier celles des théologiens de la compagnie de Jésus. La renaissance de la théologie scolastique qui commençait à se manifester en France au commencement du XVII^e^ siècle, les savantes polémiques avec les protestants et les sociniens rationalistes, l'édition critique des textes de l'ancienne littérature chrétienne : tout fut momentanément arrêté dans le camp catholique pour combattre le nouvel adversaire qui s'élevait au sein de l'Église. Il est vrai que le jansénisme a lui-même largement contribué à mettre en relief l'histoire de certaines doctrines catholiques et qu'il a donné une forte impulsion à l'étude de la théologie positive, à laquelle il sut même amener ses adversaires. Mais il a aussi, par ses railleries et ses attaques, détourné les esprits de l'étude de la théologie scolastique et il a ainsi déblayé le terrain pour les philosophies antireligieuses du XVIII^e^ siècle.

Courants théologiques.

D'autre part, cependant, par ses violentes attaques contre les théologiens de son époque, le jansénisme a modéré les tendances naturalistes qui se manifestaient surtout chez certains moralistes. Sans doute, il serait erroné de soutenir avec certains auteurs que le jansénisme a empêché la renaissance du semi-pélagianisme, comme autrefois le semipélagianisme avait empêché les excès de quelques augustiniens trop fougueux. Les théologiens que le jansénisme combattait, tout en revendiquant vigoureusement les droits de la liberté humaine, sauvegardaient, autant qu'il était nécessaire, les bienfaits de la grâce dans l'œuvre du salut. Et l'Église n'a jamais condamné leur doctrine et a permis jusqu'à nos jours de la soutenir comme une théorie

qui respecte toutes les données de la foi. Mais le philosophisme par lequel certains moralistes se laissaient entraîner, risquait de les faire tomber dans des concessions trop grandes à une morale purement casuistique et prétendue naturelle, au détriment des exigences de la morale surnaturelle. Par ses acerbes critiques, le jansénisme a fait en sorte que plusieurs exagérations furent repoussées, même par les papes. Il a donc contribué au triomphe des théories morales modérées.

Pratique religieuse.

Enfin, au point de vue de l'exercice de la vie chrétienne, il est incontestable que le jansénisme a exercé une influence considérable sur la ferveur religieuse que manifestaient, au XVII^e^ siècle, de nombreuses âmes d'élite. Par le spectacle émouvant de la pratique des vertus austères, qu'offraient les religieuses et les solitaires de Port-Royal, par la connaissance plus approfondie qu'il donnait aux chrétiens des mystères de la foi, par la participation qu'il leur accordait à la vie liturgique de l'Église, par la diffusion des auteurs chrétiens à laquelle il travaillait, le jansénisme répandait un idéal contrit et mortifié de la vie religieuse. A tous les fidèles, il parlait de « l'incompréhensible sérieux de la vie chrétienne ». Il leur demandait une manière d'être habituelle aussi noble que possible, une existence très mortifiée, d'où non seulement les plaisirs illicites devaient être bannis, mais même les plus innocentes joies. Il leur apprenait leur « honneur » et leur « misère » et, en conséquence, leur devoir de rester dans la « tristesse » et le « deuil spirituel ».

On n'a pas besoin d'insister sur l'austérité de cette doctrine spirituelle. Fondée exclusivement sur la « misère » de la nature déchue, elle n'avait pas d'égard pour la nature. Elle confondait la perfection avec le stricte nécessaire et rejetait ce qui n'est que simplement honnête. C'était là une évidente erreur que les adversaires du jansénisme n'eurent pas de peine à faire reconnaître. Aussi beaucoup de chrétiens estimèrent-ils cette morale au-dessus de leur portée. En la préconisant indistinctement à tous les fidèles, le jansénisme a contribué à en éloigner un grand nombre de la pratique des sacrements, voire même de la religion (1).

(1) Cette conséquence ne s'est cependant pas fait sentir de si tôt et il ne paraît pas exagéré de dire que les adversaires du jansénisme y ont contribué dans une certaine mesure. En s'en tenant trop exclusivement à des déductions logiques et en se basant quelquefois sur de faux bruits, ils ont, dès le début, assuré que le jansénisme conduisait à la ruine de la religion et de la

II

A des titres divers, les écoles hétérodoxes modernes se sont réclamées plus ou moins du jansénisme ou tout au moins on a tenté de les apparenter avec celui-ci. Nous voulons ajouter ici quelques observations très brèves à ce sujet. Après notre exposé, il sera d'ailleurs facile au lecteur de juger de la valeur des conceptions de ces écoles.

Conception protestante de l'histoire du jansénisme. Leydecker.

Dès la fin du XVII[e] siècle, un calviniste hollandais, Leydecker, nous a donné la conception protestante de l'histoire du jansénisme (1). Pour la comprendre, il faut se rappeler que, pour l'auteur, la doctrine et la morale chrétiennes avaient été corrompues au sein de l'Église catholique et que le protestantisme constituait un heureux retour à l'enseignement et à l'idéal évangéliques. A la conception de la vie surnaturelle que le Christ, S. Paul et S. Augustin avaient tour à tour élaborée, l'Église romaine avait substitué une théorie naturaliste, notamment pélagienne. De plus, elle avait abandonné l'idéal évangélique et complètement sécularisé la morale. C'était la confirmation de cette thèse générale que Leydecker voulait trouver dans

pratique religieuse. Leurs accusations, répétées avec persistance, finirent par convaincre plusieurs fidèles, bien plus que la doctrine janséniste elle-même.

De plus, en étudiant les conséquences du jansénisme, on ne peut faire abstraction des différentes formes de ce mouvement. Car personne ne conteste qu'en général le jansénisme et surtout ses adeptes du XVIII[e] siècle ne ressemblent plus guère au jansénisme et à ses sectateurs du XVII[e] siècle. C'est ce qu'oublient plusieurs historiens quand ils parlent des suites fâcheuses du jansénisme. Voici comment le vicomte C. DE MEAUX apprécie, à notre avis d'une manière trop absolue et non sans quelque exagération, l'influence que le jansénisme a exercée sur la renaissance catholique en France : « Si l'on veut connaître les résultats de cet enseignement, écrit-il, il faut se transporter à l'époque où le mouvement religieux que nous décrivons en ce moment s'arrête et recule, c'est précisément celle où le jansénisme a grandi parmi les chrétiens de France. Il est difficile de ne pas voir en lui l'une des causes, peut-être la principale, qui a fait succéder à une renaissance féconde la stérilité, la décadence et la ruine. Il a resserré et rétréci les âmes qu'il aurait fallu dilater ; il a éloigné et repoussé les âmes qu'il aurait fallu attirer. Sa morale a déteint sur les hommes même qui ont combattu sa doctrine ; et la religion, qui devait être le patrimoine de tous, est devenue le privilège d'un petit nombre ». *La renaissance catholique en France sous Louis XIII,* dans *Le Correspondant,* 1886, t. CXLIII, p. 170.

(1) Dans son *De historia jansenismi libri VI.* Utrecht, 1695.

l'histoire du jansénisme. Il y voyait, d'une part, une nouvelle manifestation de la doctrine et de la morale chrétiennes, qui fut immédiatement étouffée par l'esprit pélagien et sécularisé de la papauté et des catholiques. D'autre part, il rapprochait les idées de Jansénius et celles d'Arnauld de l'enseignement des calvinistes et concluait à la ressemblance voire même, pour plusieurs points, à l'identité de la réforme janséniste avec celle des protestants. Nous devons faire remarquer ici que Leydecker a trouvé ses plus rudes contradicteurs parmi les jansénistes. Comme la plupart de ses coreligionnaires, cet historien calviniste avait une fausse notion de la doctrine des théologiens catholiques. Il n'y considérait que les revendications en faveur de la liberté et laissait dans l'ombre la part qu'on y attribuait à Dieu dans l'œuvre du salut. De même il éliminait de la morale évangélique tout ce qui y avait rapport à la soumission à l'Église et à l'emploi des moyens extérieurs de salut, et n'en conservait qu'une morale émotionnelle en accord avec sa conception de la religion individualiste et indépendante de toute autorité extérieure.

Harnack. La position des protestants libéraux modernes n'est pas différente de celle de Leydecker. Comme celui-ci, ils partent de l'idée que le pélagianisme a fini par triompher, dans le catholicisme, de la doctrine chrétienne que S. Augustin avait fait valoir contre les hérétiques de son siècle. Comme lui aussi, ils considèrent les théories du probabilisme et de l'attritionnisme comme des théories immorales, directement en opposition avec la morale évangélique. Ils prétendent enfin que l'Église a pris l'autorité de la conscience et qu'elle a poussé les âmes dans une dévotion et une pratique religieuse purement formalistes et extérieures. Telle est, entre autres, la conception que développe Harnack dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1). Pour cet historien la réforme janséniste doit être conçue comme un réveil de la doctrine augustinienne et de la morale évangélique au sein du catholicisme. Mais l'Église romaine devait réprimer ce mouvement. Depuis plusieurs siècles déjà, elle avait commencé à faire des concessions au pélagianisme et à la sécularisation de la morale et, poursuivant le chemin qu'elle s'était tracé, elle lutta, avec des armes politiques, à étouffer ce qui restait en lui du christianisme primitif. Le jansénisme constitue le dernier acte de la lutte qui s'est livrée entre l'augustinisme et l'idéal

(1) T. III⁴, pp. 647, svv. Fribourg, 1910.

évangélique d'une part, le pélagianisme et la morale de l'attritionnisme et du probabilisme d'autre part.

Harnack ne soutient plus, comme les protestants du XVII^e siècle, l'idée de l'immutabilité absolue de la vérité religieuse. Mais, comme eux, il voit presque partout dans la doctrine catholique des changements profonds et substantiels au point que, selon lui, l'Église accepterait maintenant comme vérité ce qu'elle aurait autrefois formellement condamné comme erreur. Si, sur certains points, cette conception protestante peut, pour se justifier, en appeler au témoignage des jansénistes, on devra cependant, suivant ces mêmes jansénistes, rabattre beaucoup de ses affirmations absolues. Jamais, en effet, les jansénistes n'ont eu conscience, au moins pendant cette première période de lutte, de cette distance profonde et infranchissable que les protestants veulent mettre entre eux et l'Église catholique. D'ailleurs nous pourrions reprocher à Harnack les erreurs que nous avons imputées à Leydecker.

Le jansénisme et les théories modernistes.

En ce qui concerne les théories modernistes, à notre connaissance, leurs promoteurs n'ont pas encore tenté d'exposer l'histoire des controverses jansénistes d'après leurs doctrines. Nous ne devons donc pas nous demander comment ils la conçoivent. Mais plusieurs auteurs leur ont cherché des ancêtres dans les jansénistes (1). C'est pourquoi nous voulons insister brièvement sur les rapports des théories modernistes avec le jansénisme, tel qu'il nous est apparu pendant cette première période.

Le pragmatisme.

D'abord, il faut le reconnaître, le jansénisme a strictement maintenu la valeur intellectuelle du dogme. Bien qu'il ait appuyé, plus que ses adversaires, sur la valeur de vie des vérités chrétiennes, bien qu'il ait aussi visé, dans ses ouvrages, à faire servir la doctrine comme un stimulant à l'action, jamais il n'a donné dans l'erreur du pragmatisme, tel qu'on l'entend aujourd'hui.

L'agnosticisme.

Les rapports du jansénisme avec l'agnosticisme contemporain semblent être plus étroits. Comme les agnostiques, les jansé-

(1) Pour l'exposé des théories modernistes comme pour leurs rapports avec le jansénisme, nous avons surtout consulté les articles du R. P. CHOSSAT sur *Dieu* (dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, c. 756 svv.) et sur l'*Agnosticisme* (dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, c. 1-76), celui du R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, sur *Dieu* (*ibid.*, t. I, c. 941-1088), enfin ceux du R. P. PINARD, sur le *Dogme catholique* (*ibid.*, t. I, c. 1121-1184) et sur l'*Expérience religieuse* (*ibid.*, t. I, c. 1846-1864).

nistes considèrent l'intelligence comme radicalement incapable d'arriver, par ses seules lumières, à la connaissance du vrai Dieu et, en général, des vérités religieuses (1). Mais il faut se garder de conclure trop vite à une identité complète des deux doctrines. Car d'abord, si elles se rencontrent dans leur affirmation touchant l'impuissance de l'intelligence à découvrir l'existence de Dieu, elles se séparent complètement dans les raisons par lesquelles chacune d'elles veut justifier son principe agnostique. Pour Jansénius, on le sait, cette impuissance est basée sur la corruption totale de la nature par suite du péché. Pour les philosophes modernes au contraire, la raison humaine est incapable de s'élever jusqu'à Dieu parce qu'elle est rigoureusement enfermée dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent et telles précisément qu'elles apparaissent. De plus, une seconde différence dont il convient de tenir compte, c'est que pour Jansénius la raison peut connaître l'existence de Dieu par le secours de la révélation extérieure ; selon les modernistes, au contraire, on ne doit pas chercher les preuves de l'existence de Dieu en dehors de l'homme lui-même. Cette « immanence religieuse », conçue d'une façon exclusive comme la conçoivent les modernistes, répugne au jansénisme (2).

L'immanentisme.

Celui-ci, il est vrai, a attaché une certaine importance au subjectivisme religieux et à ce qu'on appelle aujourd'hui « l'expérience religieuse ». Nous avons fait remarquer plus haut comment Jansénius en a appelé aux preuves psychologiques pour démontrer sa doctrine de l'impossibilité de l'état de pure

L'expérience religieuse.

(1) Dans certains cas, Jansénius paraît accorder à quelques païens une connaissance naturelle de l'existence de Dieu. Mais, comme l'observe le R. P. Chossat, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, c. 799-800, il ne s'agit dans ce cas, selon Jansénius, que d'une connaissance naturelle de Dieu spéculativement valable et non d'une connaissance pratique, une connaissance avec laquelle les païens aient eu le pouvoir de commencer leur vie morale et religieuse. De plus « cette connaissance spéculative et incertaine (de l'existence) de Dieu, que Jansénius concède à quelques païens et qu'il appelle naturelle, en réalité vient de la révélation par la grâce de l'amour ».

(2) Il est vrai que, d'après le jansénisme, le surnaturel est exigé. Sous ce rapport certains auteurs modernes, comme Blondel, reviennent inconsciemment à l'erreur janséniste. Cf. Garrigou-Lagrange, *art. cit., o. c.*, c. 952, 955. — Mais contrairement aux apologistes modernes qui préconisent une méthode exclusive d'immanence, le jansénisme prétend qu'on ne saurait découvrir les aspirations élevées du cœur, c'est-à-dire les exigences des surnaturel, sans le secours de la grâce, en particulier de la révélation.

nature. On se rappelle aussi l'insistance qu'a mise Saint-Cyran pour convaincre ses disciples de leur misère morale. Cependant on aurait tort, à notre avis, de considérer le jansénisme comme des partisans de « l'expérience religieuse », telle qu'on l'entend aujourd'hui. Alors que les modernistes partent de l'expérience pour en déduire leur foi, — sorte de symbolo-fidéisme — les jansénistes, eux, assurent que sans avoir préalablement reçu la foi, l'homme ne saurait pas expérimenter sa misère ni la grâce.

L'évolutionisme.

Enfin, toutes les théories qui invoquent l'évolution des idées religieuses — comme le font toutes les théories modernistes — trouvent dans le jansénisme un adversaire irréductible. Car pour lui l'invariabilité des vérités, voire même de la discipline religieuse, est, comme nous l'avons dit, un axiome fondamental.

Le jansénisme ne paraît donc pas avoir donné dans les nombreuses erreurs que certains auteurs veulent lui attribuer. Comme nous l'avons expliqué, ses méprises consistaient surtout dans une méthode théologique défectueuse et dans une fausse conception de la déchéance de la nature. Certes il est regrettable que des hommes de génie et d'une vertu au-dessus de tout soupçon aient mis leurs talents à propager des doctrines destructives de la foi et ruineuses pour la pratique de la religion. Mais ce ne sont pas toujours les plus savants ni même les génies qui concourent le plus sagement et le plus efficacement au progrès des vérités de la foi et de la vie chrétienne, et souvent les défauts et les faiblesses des défenseurs de l'orthodoxie comparés aux talents et à la valeur des novateurs concourent à mettre mieux en lumière la vérité du fait providentiel qu'au-dessus de l'agitation des partis plane le souverain et infaillible magistère de l'Église.

APPENDICE I

LES ACCUSATEURS DE SAINT-CYRAN EN 1638 (1)

Premiers dénonciateurs.

Dès 1636, semble-t-il, certains personnages, très liés avec Saint-Cyran, conçurent des doutes sérieux au sujet de l'orthodoxie de cet abbé. Deux années plus tard, en 1638, deux de ses amis, le P. de Condren et Vincent de Paul, l'accusèrent, dit-on, auprès de Richelieu d'avoir soutenu des propositions téméraires, sinon hérétiques.

Le P. de Condren.

Le P. de Condren, supérieur général de l'Oratoire, attribua à Saint-Cyran la paternité des maximes erronées que la Sorbonne venait de condamner dans le livre du P. Séguenot *De la sainte virginité* (2). Comme on se le rappelle, cette déclaration du P. de Condren fut la cause immédiate, sinon le prétexte, de l'arrestation du directeur de Port-Royal.

Vincent de Paul.

Comme le P. de Condren, M. Vincent semble avoir été un des premiers accusateurs de Saint-Cyran auprès du cardinal de Richelieu. Déjà l'année précédente, en 1637, le vénérable directeur de la Mission avait parlé à Saint-Cyran des bruits fâcheux qui couraient dans le public au sujet de son orthodoxie et il avait même exigé de lui des explications sur quatre points de doctrine (3). Cet avertissement et ces plaintes auprès de Riche-

(1) Cette note se rapporte aux pp. 26, 334 svv.

(2) Cf. surtout HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 79-80 ; RAPIN, *Hist. du jans.*, pp. 365 svv. ; BATTEREL, t. II, pp. 34 svv., 165 svv. — Le P. RAPIN, *o. c.*, pp. 96-96, prétend que Saint-Cyran aurait soutenu des erreurs devant le P. de Condren dès 1620. Cette affirmation nous paraît tendancieuse.

(3) Il est très malaisé de préciser en quoi consistaient ces quatre points de doctrine. Un mois après l'entretien en question, Saint-Cyran écrivit à ce sujet une lettre à M. Vincent, sans toutefois reprendre les questions particulières. Interrogé touchant ce différend, lors de son procès, le directeur de Port-Royal se contenta de donner des réponses évasives, qui ont été consignées dans le procès-verbal comme suit : « La première (proposition) est que ledit sieur Vincent dit audit sieur Saint-Cyran qu'autrefois ledit sieur Saint-Cyran luy avoit dit que la pénitence remise à la fin de la vie, et estant

lieu prouvent qu'à partir de cette date, M. Vincent avait contracté des sentiments de répulsion à l'égard du directeur de Port-Royal. Cependant le directeur de la Mission ne rompit pas complètement ses relations avec un ancien ami qui ne s'était

en maladie, n'estoit point fort asseurée. La seconde, que luy respondant luy avoit dit aussi qu'il vouloit donner audit sieur Vincent quelques advis touchant la direction de la compagnie dont il est supérieur. Les deux autres, à ce qu'il (Saint-Cyran) dit, sont encore moindres et dit ne s'en souvenir ». Cf. [PINTHEREAU], *Le progrez du janssénisme descouvert à monseigneur le chancelier par le sieur de Préville*, pp. 66-69, 71. Avignon, 1655.

On sait que plus tard les biographes de S. Vincent ont révélé d'autres accusations que le supérieur de la Mission aurait portées contre le directeur de Port-Royal. Ainsi Abelly rapporte qu'au témoignage de Pallu, évêque d'Héliopolis, S. Vincent aurait entendu dire par Saint-Cyran « que Calvin n'avait pas eu une mauvaise cause, mais qu'il l'avait mal défendue ;... que le concile de Trente n'avait été qu'une assemblée de religieux ;... que dans sa méditation, Dieu lui à (Saint-Cyran) avait fait voir clairement qu'il n'agréait plus son Église telle qu'elle était, et que ceux qui entreprendraient de la défendre iraient formellement contre la volonté divine ». Cf. ABELLY, *Vie de S. Vincent de Paul*, t. II, p. 539. Paris, 1891. — De plus, dans ses lettres, le vénérable fondateur des filles de la charité, a dénoncé plus d'une fois les erreurs des « Messieurs » de Port-Royal et les idées dangereuses de leur maître, Saint-Cyran. Ainsi, le 10 octobre 1648, il écrivait à Horgny, prêtre de la Mission : « J'ai ouï dire à M. de Saint-Cyran que, s'il avait dit des vérités dans une chambre à des personnes capables de juger et que, passant dans une autre où il y aurait des personnes qui ne le seraient pas, il leur dirait le contraire. Il ajoutait que Notre-Seigneur en usait de la sorte et recommandait qu'on fît de même ». *Lettres de S. Vincent de Paul*, t. II, p. 114. Paris, 1880. On doit y ajouter enfin un discours, rédigé de la main de S. Vincent, qui contient la réfutation des doctrines de Jansénius, que Saint-Cyran avait également soutenues. Cf. le *Mémoire* du P. Montézon, publié dans SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, pp. 533-534.

Cependant il faut noter que ces accusations explicites de M. Vincent furent faites après la mort de Saint-Cyran. Le discours, dont le P. de Montézon a vu le plan, se rapporte à une date inconnue, antérieure cependant à la lutte sur les cinq propositions ; la lettre de Horgny ne fut envoyée qu'en 1648 ; enfin la déclaration à Pallu, rapportée par celui-ci en 1660, fut faite à une époque indéterminée, mais beaucoup postérieure à l'entretien de M. Vincent avec Saint-Cyran. Or à cette époque, les disciples du directeur de Port-Royal se montraient rebelles aux décisions romaines et propageaient avec chaleur une doctrine erronée, qui commençait à faire de grands ravages dans les âmes. Ces faits ont dû inspirer au supérieur de la Mission une plus grande aversion pour l'abbé de Saint-Cyran, et les points qui lui avaient paru suspects dans les discours de ce mystérieux abbé, auront emprunté, à ses yeux, une lumière nouvelle aux révélations des écrivains antijansénistes.

Mais les jansénistes ont d'abord allégué certains faits d'où ils croient pouvoir déduire des conclusions qui ruinent presque complètement la valeur

révélé que par échappées, et il continua jusqu'à la fin, à le traiter avec des « ménagements de charité ».

Séb. Zamet. L'évêque de Langres, Sébastien Zamet, ajouta bientôt son

de ces témoignages rendus par S. Vincent après la mort de Saint-Cyran. Ainsi de Barcos écrivait « que malgré un avertissement que Vincent de Paul avait cru devoir donner à Saint-Cyran et une explication qu'il avait exigée de lui sur quelques points de doctrine, cet homme de charité n'avait pas rompu tout commerce avec cet ancien ami ; qu'il lui avait rendu visite, à lui Barcos, dans le temps de l'arrestation de son oncle ; qu'il avait fait prévenir le prisonnier d'être sur ses gardes dans ses réponses ; qu'il évita de le charger devant M. de Lambardaumont, et dans un entretien particulier qu'il eut avec le cardinal de Richelieu ; qu'il le visita après sa délivrance ; qu'il assista à son enterrement, ou au moins (car la phrase n'est pas nette) qu'il fut de ceux qui donnèrent de l'eau bénite au mort exposé à son logis ». Cf. de Montézon dans SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, pp. 532-533. Ces faits sont d'ailleurs allégués par tous les historiens favorables à Port-Royal. Cf. BESOIGNE, *Hist. de P.-R.*, t. III, p. 498 svv. ; t. VI, p. 250 svv. ; CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, p. 119 et svv. ; GAZIER, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1912, II, t. LXXIV, pp. 427-428. — De plus, au XVIII^e^ siècle, les jansénistes ont publié une déposition que S. Vincent aurait faite devant le juge d'instruction, lors de l'information de la doctrine de Saint-Cyran. Et, à vrai dire, cette pièce n'a rien de bien grave pour l'accusé. Cf. BESOIGNE, *o. c.*, t. VI, p. 254. — De ces faits et de ce document, les jansénistes concluent que S. Vincent estimait beaucoup Saint-Cyran, mais que, par intérêt, il n'osa protester contre son arrestation. Plus tard, après la mort du directeur de Port-Royal, il se serait laissé entraîner contre les partisans de Port-Royal ou par simplicité ou par zèle mal éclairé. Outre les auteurs cités voir LANCELOT, *Mém.*, t. II, pp. 291 svv., 473 svv. et pass.

Mais, dans cette hypothèse, comment explique-t-on la divergence de principes qui existait entre M. Vincent et le directeur de Port-Royal et qui est si manifestement attestée par la lettre que ce dernier écrivit au supérieur de la Mission ? Qu'oppose-t-on au témoignage d'Abelly, l'ami de S. Vincent, homme pondéré et instruit, d'après lequel les deux directeurs s'étaient brouillés à cause précisément de cette divergence de principes ? Que répond-on à l'accusation que S. Vincent porte dans sa lettre à Horgny ? D'ailleurs les arguments sur lesquels les jansénistes s'appuient sont-ils absolument sans réplique ? D'abord, comme l'observe le P. de Montézon, dans SAINTE-BEUVE, *o c.*, t. I, p. 553, « il n'y a rien dans tous ces faits (allégués par de Barcos), pris au pied de la lettre et considérés pour ce qu'ils sont, qui ne soit d'accord avec le caractère de charité, de ménagement envers les personnes que l'on se figure si bien en saint Vincent de Paul, et qui ne soit compatible en même temps avec les craintes et les méfiances qu'il avait conçues touchant la doctrine de Saint-Cyran, méfiances qu'il exprime en maintes occasions, et qui devinrent des certitudes chez lui lorsque le temps eut développé les fruits de l'erreur ». Quant à l'interrogatoire de M. Vincent, publié en 1730, l'authenticité en a été très contestée et non, semble-t-il, sans raison. Dans tous les cas, cette seule pièce, de provenance si douteuse, ne peut pas détruire des témoignages bien établis.

témoignage à celui du P. de Condren et à celui de M. Vincent. Le lecteur connaît déjà les relations qui unissaient Zamet à Saint-Cyran, et les circonstances dans lesquelles cet évêque fut amené à se prononcer contre son ancien ami (1). Nous reproduisons ici *in extenso* tout son *Mémoire* (2), car il constitue l'accusation la plus importante qui pèse sur le directeur de Port-Royal.

Son *Mémoire*.

« Je n'ay, écrit Zamet, aucune aversion pour les filles du Port-Royal, ny pour celles du Saint-Sacrement, avec lesquelles j'ay depuis deux ans aussi peu de commerce qu'avec les premières, et aussi peu avec les deux qu'avec celles que je ne vis jamais.

Je leur ay donné l'abbé de Saint-Cyran, comme le croyant capable de les servir en la vie spirituelle, mais avant que de l'avoir assez connu.

Ayant esté estably dans cette maison, il a pris puissance sur les esprits ; en quoy il a trouvé de la facilité par l'humeur des filles, naturellement amies du changement et de nouveauté, surtout en Marie-Angélique Arnauld, alors supérieure dudit monastère du Saint-Sacrement, à laquelle l'abbé de Saint-Cyran ordonna de tenir secrettes les pensées qu'il luy communiquoit, et de me cacher la conduite qu'il tenoit envers elle, quoy qu'il n'eust aucune authorité sur ledit monastère, et que je l'eusse toute entière alors, comme supérieur nommé par la bulle de leur establissement.

Cette conduite alloit à ne parler d'autre chose que de pénitence, à se tenir prosternée contre terre en divers endroits du monastère, particulièrement au chœur, et à ne se confesser que rarement et communier encore moins : ce qui a esté si avant que ladite Marie-Angélique Arnauld, quoyque supérieure, fut une fois cinq mois sans s'approcher de la saincte communion, et passa une année le jours de Pasques sans communier pareillement. De toutes lesquelles choses elle ne rendit aucun compte, à cause des défenses que luy en avoient esté faites, mais je ne laissay pas de le sçavoir par les filles dudit monastère.

Ladite Marie-Angélique prit tel goust aux discours de l'abbé et s'en remplit tellement l'esprit, qu'elle ne parloit d'autre chose que de la primitive Église, des canons, des coustumes des premiers chrestiens, des conciles, des Pères, principalement de sainct

(1) V. plus haut, pp. 23 svv., 335. — Cf. aussi HERMANT, *Mémoires*, t. I, pp. 53-59, 90-93 ; RAPIN, *Hist. du jans.*, p. 382 svv. ; *Mémoires*, t. I, pp. 26-27; CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. I, p. 252 svv.

(2) D'après [PINTHEREAU], *Le progrez du janssénisme*, pp. 25-27.

Augustin, qu'elle en entretenoit mesme les femmes qui l'alloient visiter, lesquelles s'en sont mocquées, comme d'un entretien extraordinaire et inutile pour elles.

Estant adverty de cette manière de traiter avec le prochain, peu capable de tels discours, j'en dis charitablement mon avis à ladite Marie-Angélique, mais assez inutilement, parce qu'elle m'entreprist moy-mesme sur les mesmes points, m'alléguant à tout propos sainct Augustin de la grâce, et sainct Paul de la prédestination, avec tant d'extravagance, qu'il estoit facile de juger qu'elle en parloit seulement par ouïr dire et sans aucun fondement.

Et d'autant que sur ce point, non plus que sur quelques autres qui regardoient la conduite et les maximes dudit Abbé, je ne m'accordois nullement avec luy, estant esloignés de l'usage et des sentiments présents de l'Église, de là nasquit la violente aversion dudit Abbé contre moy, jusque-là (que) parlant un jour à une fille dudit monastère du Saint-Sacrement, il luy dit, transporté de colère, que sa doctrine était bonne et qu'elle ne pouvoit estre combattue que par les ignorants ou par ceux qui n'avoient pas estudié les Pères, les conciles et les maximes de la primitive Église.

Cette aversion s'est augmentée, lorsqu'il a sceu que je révélois ses mystères cachés, c'est-à-dire ses pensées plus secrettes sur certains points de doctrine ; comme, le concile de Trente n'estoit pas un vray concile ; que le sacrement de pénitence n'effaçoit pas les péchez ; que la communion avoit plus de vertu que la confession pour l'effacement desdits péchez et pour disposer les hommes à bien mourir ; par conséquent, qu'il estoit plus important de donner le Sainct-Sacrement aux personnes qui estoient en danger de mort, comme aux pestiférez, que de leur administrer le sacrement de pénitence ; que la confirmation, le sacrement de l'ordre, la consécration épiscopale effaçoient les péchez quant à la coulpe et quant à la peine, aussy bien que le sacrement de baptesme ; que les paroles de l'absolution n'estoient pas opératives, mais déclaratives seulement de leur effet ; que la contrition estoit absolument nécessaire au sacrement de pénitence pour la rémission des péchez et que l'attrition avec le sacrement ne suffisoit pas ; que les paroles du concile de Trente en cette matière, se doivent entendre de la contrition, ainsi que quelques docteurs de Louvain l'expliquoient, ou bien qu'il falloit dire que le concile avoit erré en ce point, et c'estoit là-dessus qu'il disoit qu'on ne devoit point adjouter de foy en ses décisions, parce qu'il n'avoit pas esté célébré avec les formes de l'ancien concile.

Pour toutes ces raisons ledit abbé s'est esloigné de moy, et sa fille spirituelle à son imitation ; et d'autant qu'au monastère du Port-Royal, il y en avoit plusieurs qui ne goustoient pas cette nouvelle conduite, et que trois ou quatre, entre autres, se roidissoient contre les maximes de l'abbé et de sa disciple, s'arrestant avec quelque fermeté aux choses qu'elles avoient apprises de leur communication avec moy, ladite Marie-Angélique obligea l'abbesse dudit Port-Royal, sa sœur, de me prier par une lettre de ne les plus aller voir, alléguant pour ses raisons, que j'avois une conduite trop douce pour elles, qui les entretenoit en leurs mauvaises habitudes, lesquelles n'estoient pourtant mauvaises que parce qu'elles ne s'accommodoient pas à leurs maximes, les filles estant d'ailleurs fort vertueuses et de grande édification à la communauté. Mais cette raison n'estoit pas la principale en leur esprit ; il y en avoit une autre qui les engageoit davantage à procurer cet esloignement, espérant par ce moyen de ramener à leur conduite les filles qui tesmoignoient en avoir de l'aversion.

Quant à ce qui est des contentions entre l'abbé et moy, il n'y en a aucune, n'ayant eu depuis deux ans, chose quelconque à démesler avec luy, ce qui sera aussi peu à l'advenir, ayant en plusieurs rencontres reconnu son esprit outrageux et violent, sans nul respect aux personnes qui font la moindre opposition à ses pensées, quoyque fondez en de puissantes raisons.

Si son Eminence (Richelieu) en veut sçavoir davantage, l'abbé de Prieres, de l'ordre des bernardins, homme sçavant et de bon esprit, qui a l'honneur d'estre secrétaire de son Éminence en l'ordre de Cisteaux, l'en pourra informer, ayant eu d'assez particulières communications avec ledit abbé, pour en sçavoir plus que moy ».

Ce mémoire de Zamet fut envoyé à Richelieu, le 26 mai 1638, par l'intermédiaire de l'évêque de Saint-Malo, Achille de Harlay. Celui-ci y ajouta en post-scriptum que ce document, tel qu'il l'avait copié, lui avait été remis par Zamet trois ou quatre mois avant cette date.

Arrestation de Saint-Cyran.

Lorsque Richelieu prit connaissance du mémoire de l'évêque de Langres, Saint-Cyran avait déjà été mis en prison. Le cardinal, en effet, avait jugé suffisantes les déclarations du P. de Condren et du P. Vincent pour emprisonner un homme dont il redoutait l'indépendance d'esprit autant que les tendances à l'hétérodoxie.

Information de sa doctrine.

On sait que l'arrestation du directeur de Port-Royal fut suivie de la saisie de ses papiers et d'un interrogatoire de ses disciples et de quelques personnes avec lesquelles il avait eu des relations (1). L'examen des papiers de Saint-Cyran dura longtemps, mais on n'y trouva rien qui fût franchement compromettant (2).

Témoins à charge.

Au contraire les déclarations des témoins furent très chargées contre le directeur de Port-Royal. Aux accusateurs de Saint-Cyran cités plus haut, s'ajoutèrent Nicolas le Tardif, avocat au parlement de Paris, Antoine Vigier, autrefois supérieur de la doctrine chrétienne à Toulouse et alors directeur d'un couvent de dominicaines à Paris ; Dom Jouaud, abbé de Prieres ; Alexandre Colas et Nicolas Victon, tous les deux prêtres ; Marie Aquaviva, ancienne pensionnaire et postulante à Port-Royal, bénédictine à Picpus ; Caulet, le futur évêque de Pamiers (3). Tous, sauf une exception, se déclarèrent témoins auriculaires des doctrines de Saint-Cyran. Dans leurs dépositions ils attibuèrent à Saint-Cyran de nombreuses et manifestes erreurs. Celles-ci se trouvent réunies dans un « extrait » connu sous le titre de « *Maximes de l'abbé de Saint-Cyran extraites de son information* » (4). Saint-Cyran y est accusé d'avoir soutenu les propositions suivantes :

Maximes tirées de l'information de Saint-Cyran.

I. Que les justes doivent en toutes choses suivre les mouvements de la grâce intérieure, qui leur sert de loi, sans avoir égard aux lois extérieures, quoique ces mouvements contrarient aux dites lois extérieures.

II. Que la fréquentation des sacrements est plus souvent nuisible que profitable.

(1) Cf. plus haut p. 335.

(2) Cf. HERMANT, *Mémoires*, t. I, p. 93 ; CLÉMENCET, *Hist. gén. de P.-R.*, t. II, p. 114. — Ce dernier historien ajoute cependant que les « papiers inquiétants », qui regardaient un ouvrage contre les hérétiques, avaient été mis en sureté.

(3) Voir leurs dépositions dans [PINTHEREAU], *Le progrez du janssénisme*, pp. 1-24.

(4) Nous donnons ici ces maximes d'après ARNAULD, dans l'*Apologie pour l'abbé de Saint-Cyran*. Cet auteur, on le sait, les a reprises au P. Séguin, qui les avait publiées pour la première fois. Il convient cependant d'observer qu'à la suite des polémiques, le nombre de ces propositions a quelque peu varié. Mais les principales affirmations reviennent dans toutes les listes. — Ainsi on peut comparer les maximes que nous reproduisons d'après Arnauld à celles que publie le P. PINTHEREAU, *o. c.*, pp. 112-115.

III. Que les sacrements supposent en nous des dispositions qui font tout l'effet ; que la contrition est absolument nécessaire au sacrement de pénitence ; que l'absolution sacramentelle suppose la rémission des péchés faite en vertu de la contrition ; que cette absolution n'est qu'un jugement déclaratif de la rémission, et que c'est un abus de donner l'absolution incontinent après la confession ; qu'un pénitent, s'étant confessé de ses fautes, quoiqu'il en témoigne répentance et propos de s'en corriger, un confesseur n'est pas obligé de l'en croire, si ce n'est après lui avoir fait faire pénitence et reconnu en lui une véritable contrition.

IV. Que l'invocation du nom de Jésus est aussi efficace que la réception du Saint-Sacrement.

V. Que les péchés véniels ne sont pas matière de confession sacramentelle.

VI. Que le sacrement de confirmation est plus parfait que le baptême ; qu'il a plus de force et plus d'effet et ne requiert point d'autre disposition que le baptême, et partant qu'un homme qui est en péché mortel, n'a pas besoin de se confesser pour recevoir le sacrement de confirmation.

VII. Que le sacrement de confirmation remet les péchés quant à la coulpe et quant à la peine.

VIII. Que les apôtres furent confirmés par la descente du S. Esprit au jour de la Pentecôte, et qu'auparavant le baptême avoit eu fort peu d'effet en eux. Que ceux qui reçoivent ce sacrement avec les dispositions requises, reçoivent la même grâce que reçurent alors les apôtres.

IX. Que Dieu ne donne pas les mêmes grâces aux réprouvés qu'aux élus.

X. Que toutes les œuvres et actions faites sans la grâce ne sont d'aucune valeur, ains (mais) un accroissement de ténèbres.

XI. Que la grâce suffisante n'est pas donnée à tous les hommes.

XII. Que la foi n'est point distinguée de la charité, et que ceux qui sont sans charité et sans grâce n'ont qu'une foi humaine et diabolique ; que la grâce n'est point une qualité créée, mais Dieu même et le S. Esprit ; qu'il n'y a proprement et véritablement qu'une vertu qui est la charité, et que toutes les autres vertus morales, sans icelle, sont de fausses vertus.

XIII. Que les enfants morts sans baptême sont damnés et seront tourmentés de la peine du sens.

XIV. Qu'il n'a point été donné de grâce aux hommes devant l'incarnation du Fils de Dieu, et que ceux qui ont précédé le Fils de Dieu ne suivaient que la nature, excepté les prophètes et quelque petit nombre d'autres hommes choisis de Dieu.

XV. Que les vœux ne sont pas seulement imparfaits, mais souvent dignes de blâme et de punition comme péchés, et qu'il n'y a aucune loi, excepté celle du baptême, à laquelle la grâce soit promise : ce qui doit s'entendre des lois que nous nous imposons volontairement nous mesmes, comme au baptême, par nous ou par nos parrains. Un témoin, qui dit aussi lui avoir entendu tenir l'opinion, contenue au livre du Père Séguenot, touchant les vœux.

XVI. Que l'oraison la plus parfaite est celle en laquelle l'âme n'agit point, mais est purement passive, en laquelle Dieu fait tout.

XVII. Qu'un homme qui a une fois péché contre la chasteté, ne se doit point faire admettre au sacerdoce.

XVIII. Que les jésuites sont grandement nuisibles à l'Église, pour le bien de laquelle il est nécessaire de les détruire.

XIX. Que les sentiments communs ne sont que pour les personnes communes.

XX. Que la théologie scolastique qu'on enseigne est une pernicieuse science.

XXI. Que le concile de Trente n'était pas œcuménique, ayant été fait par le pape et par les scolastiques qui ont beaucoup changé en la vraie doctrine de l'Église.

XXII. Que l'Église n'est pas, comme nous croyons, l'assemblée présente des fidèles, composée du S. Père, des prélats, docteurs, prêtres, religieux et du peuple ; et que l'Église n'est autre que ce qui était avant les six cents ans derniers, depuis lequel temps la corruption s'étant mise non seulement dans les mœurs mais aussi en plusieurs points de la doctrine de l'Église, tel corps ne peut être censé Église en autre sens ni pour autre raison, que pour avoir succédé à la place de la véritable Église.

XXIII. Qu'il y a peu de personnes qui se puissent dire être enfants de l'Église, n'y en ayant point d'autres que ceux qui

suivent la doctrine et la pratique de la primitive Église, en la façon et manière qu'il la suit et enseigne.

XXIV. Que Dieu même détruit l'Église ; que le temps d'édification est passé ; que celui de destruction est venu ; que les évêques, ecclésiastiques et religieux d'à présent sont dépourvus de l'esprit du christianisme, de l'esprit de grâce et de l'Église.

XXV. Que la conduite des pères spirituels de ce temps est dangereuse ; qu'ils n'entendent aucunement l'Évangile, ne connaissant les voies de Jésus-Christ ; mais dit, qu'il a les véritables lumières de l'Évangile et la parfaite intelligence des écrits de S. Paul.

XXVI. Qu'il n'apprenait point ses maximes dans les livres, mais qu'il les lisait en Dieu, qui est la vérité même ; et qu'il se conduisait en tout suivant les lumières, inspirations et sentiments que Dieu lui donnait.

XXVII. Que quelques-uns ont lumière par l'Évangile pour juger si les particuliers sont élus ou réprouvés, et qu'il a cette lumière.

XXVIII. Que lorsqu'il a sondé une âme, il connaît si elle est élue ou réprouvée.

XXIX. Qu'il faisait un grand état d'un appelé de Troyes, prisonnier à la Bastille, prévenu de la doctrine des « Illuminés » ; qu'il avait été engagé en sa connaissance par des voies miraculeuses ; qu'il lui avait communiqué tous ses sentiments, lesquels il trouvait fort bons et excellents, et que, s'il était hérétique, lui-même l'était, parce qu'il avait les mêmes sentiments.

XXX. Qu'il commande à tous ceux à qu'il communique ses maximes, de les tenir secrètes, leur disant : *occulte propter metum judæorum.*

Valeur des dépositions.

A notre connaissance, personne n'a jusqu'ici contesté l'authenticité des dépositions dont ces propositions sont tirées. Par contre on a plusieurs fois attaqué ou mis en doute leur valeur. Dès 1644, on se le rappelle (1), Arnauld a opposé aux accusateurs de son maître des considérations générales et des réponses particulières très étendues à chacune des maximes. De nos jours,

(1) Voir plus haut pp. 337 svv.

les historiens ne se sont pas encore mis d'accord sur l'interprétation du dossier de Saint-Cyran. Sainte-Beuve, dont l'opinion prévaut chez tous les auteurs favorables à Port-Royal, trouve que « les actes officiels de l'information... n'ont rien, après tout, de si aggravant contre M. de Saint-Cyran ». A son avis, les propositions qu'on y attribue à celui-ci, « sont, la plupart du temps, des propos trop absolus et mal compris, des mots couverts et prudents *(occulte propter metum judœorum)*, méchamment ou bêtement interprétés » (1).

Cette affirmation de Sainte-Beuve nous semble beaucoup trop générale et absolument inacceptable. Certes, on peut admettre que certains témoins ne furent pas très intègres et qu'ils jalousaient Saint-Cyran ou lui portaient rancune ; il n'est pas impossible qu'ils aient mal compris des pensées, énoncées d'une manière obscure et équivoque, ou qu'ils se soient aventurés dans des conjectures, des interprétations ou des généralisations hasardées. Il paraît certain aussi que Richelieu n'a pas ajouté trop d'importance à toutes ces différentes accusations, et qu'il n'en a pris au sérieux qu'une seule, à savoir celle qui concernait le contritionnisme (2). Cependant, d'autre part, on ne peut méconnaître la valeur de toutes les dépositions. En effet, qui oserait soutenir que tous les témoins fussent des jaloux ou des ennemis de Saint-Cyran ? Et n'étaient-ils pas presque tous assez bons théologiens pour juger de l'orthodoxie des assertions que Saint-Cyran soutint devant eux ? D'ailleurs, quoi qu'il en soit de la valeur des témoignages, il est hors conteste, de l'avis même des jansénistes, que Saint-Cyran a défendu touchant la grâce les maximes dont il est accusé (3). De même sa doctrine sur l'attrition n'était pas tout à fait hors d'atteinte. Sa participation au livre condamné du P. Séguenot, la douleur qu'il ressen-

(1) PORT-ROYAL, t. I, p. 502, note 2.

(2) Dans *Le progrez du janssénisme*, p. 115 svv., le P. Pinthereau donne une « apologie touchant l'information de l'abbé de Saint-Cyran », qu'il attribue, avec raison semble-t-il, à Laubardaumont, instructeur du procès. Il y est dit, entre autres, que le roi « eut agréable... de faire présenter au prisonnier une déclaration conforme à l'opinion et à la pratique commune de l'Église, et après cela, délibérer sur sa liberté ». *O. c.*, p. 118. Or tout le contexte semble indiquer qu'il ne s'agit dans cette déclaration que de l'attrition. — Voir aussi RAPIN, *Hist. gén. du jans.*, pp. 390-391 ; FONTAINE, *Mémoires*, t. I, p. 142.

(3) Parmi les maximes que nous venons de rapporter deux (nº X et XII) contiennent des erreurs, condamnées dans Baius.

tait d'avoir fait des concessions dans une lettre composée pour être montrée à Richelieu, enfin sa correspondance et ses entretiens prouvent que son opinion touchant la nécessité de la contrition était exagérée, voire même téméraire.

Mais ne trouve-t-on pas, dans les écrits de Saint-Cyran, la confirmation des dépositions de ses accusateurs ? A la suite du P. Pinthereau, plusieurs historiens l'ont cru (1). A ce sujet, on doit observer, comme le dit très bien le P. de Montézon, que «d'après la maxime des sages, on doit prendre en bonne part les paroles d'un homme, fidèle catholique, et connu comme tel, bien que dans ses paroles on remarquât quelque chose de peu exact. Au contraire, si on sait avec certitude qu'une personne est hérétique ou seulement suspecte d'hérésie, on peut et même on doit examiner plus sévèrement ses paroles ou ses écrits ; et communément il n'est pas interdit de leur attribuer le sens mauvais qui d'ailleurs, serait conforme aux erreurs, déjà connues, de cette personne » (2). Mais même une prudente application de ce judicieux principe de critique ne conduit pas à un grand résultat. Dans ses œuvres, Saint-Cyran n'expose que ses idées sur la pénitence et sur la constitution de l'Église et, quelquefois, ses doctrines sur la grâce. Encore faut-il remarquer que ces théories y apparaissent souvent moins fortes que dans les dépositions des témoins. Ce fait peut s'expliquer soit par les exagérations des accusateurs soit par la prudence avec laquelle le directeur de Port-Royal avait coutume de s'exprimer dans ses écrits, et par la révision à laquelle ses disciples ont soumis ses ouvrages posthumes (3).

Quoi qu'il en soit, il semble certain que Saint-Cyran a soutenu des propositions erronées et hérétiques sur la grâce et que sa doctrine sur la pénitence n'était pas conforme à celle qui était généralement admise à cette époque.

(1) Voici ce qu'écrit à ce sujet M. l'abbé Laferrière, dans son *Étude sur Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, p. 175 : « D'une trentaine de fausses maximes extraites des témoignages donnés contre lui, au moins quinze, si pas toutes, se retrouvent dans les écrits de Saint Cyran, ou dans ses propos rapportés par Lancelot, par Fontaine, par Clémencet, ou par Sainte-Beuve lui-même ». Nous nous sommes donnés la peine d'examiner les passages auxquels M. Laferrière renvoie pour les dix-huit propositions qu'il rapporte. Nous devons avouer qu'ils ne nous paraissent pas tous fort concluants.

(2) Dans SAINTE-BEUVE, *o. c.*, t. I, p. 536.

(3) Cf. supra p. 349, note.

APPENDICE II

LES PETITES ÉCOLES DE PORT-ROYAL EN RAPPORT AVEC LA DOCTRINE JANSÉNISTE (1)

Opinion des historiens.

De nos jours, certains auteurs qui s'occupent de l'histoire de l'instruction et de l'éducation en France, formulent contre les jansénistes une objection que les polémistes du XVII^e^ siècle n'ont jamais soulevée, au moins explicitement. En retraçant le développement des petites écoles de Port-Royal, ils trouvent que, par cette institution, les jansénistes se sont mis en contradiction avec leurs théories. Ainsi, contrairement à leur doctrine sur l'illicéité de la recherche des plaisirs et nonobstant leur conception déterministe de la liberté humaine et de la providence divine, les disciples de Saint-Cyran auraient poussé, plus que les jésuites, à faire goûter les lettres et tenté, par leur système d'éducation, une action réformatrice sur les âmes.

Compayré.

« Chose remarquable, dit G. Compayré (2), les jansénistes, à l'origine, avaient témoigné peu de sympathie aux études, aux lettres comme aux sciences. Dans le livre de l'*Augustinus,* qui fut comme le code de la société, Jansénius allait jusqu'à flétrir, non seulement les plaisirs des sens, mais aussi les plaisirs de l'intelligence, les curiosités de l'esprit, la recherche du beau, le goût et l'art. Et cependant les disciples de Jansénius ont organisé dans leurs écoles ou combiné dans leurs écrits un système d'instruction supérieur à celui des jésuites et souvent conforme aux meilleures tendances de l'esprit moderne. On répète volontiers que les hommes valent moins que leurs doctrines. Ici, c'est le contraire qui est vrai : les sévères jansénistes répudient les lettres comme des plaisirs dangereux qui portent ombrage à leur piété un peu farouche, mais, en réalité, infidèles à ces

(1) Cette note se rapporte à la p. 76.

(2) Dans son *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle,* 2^e^ éd., t. I, p. 243. Paris, 1880.

doctrines rigoristes, ils aiment les lettres et ils enseignent à les aimer ».

Paradis.

Ce que Compayré affirme pour l'instruction donnée aux petites écoles de Port-Royal, É. Paradis le soutient pour le système d'éducation qui y fut en vigueur. En effet, dans une dissertation consacrée à la pédagogie janséniste comparée à la pédagogie catholique (1), cet auteur prétend démontrer que la doctrine de la prédestination, telle qu'elle était soutenue par les jansénistes, interdit logiquement toute tentative de réforme sur l'âme des enfants. Conséquemment, en se consacrant à l'éducation de la jeunesse, les partisans de Port-Royal se seraient mis en contradiction avec leurs idées théologiques.

Barnard.

Enfin, ce jugement de Paradis a été repris par le dernier historien des petites écoles de Port-Royal, Barnard (2). Cet auteur résume sa manière de voir comme suit : « Happely the practice of the jansenists here (in educational theories) as in other matters, was superior to their theory ; and instead of being quite logical and relapsing into paralysed inanition, they came to consider the work of education of first importance as a means of salvation » (3).

Critique de cette opinion.

A notre avis, l'objection formulée ici par ces auteurs contre les disciples de Saint-Cyran ne peut résister à la critique et ne paraît basée que sur un examen superficiel de la doctrine janséniste. Elle ne se dresse que contre les idées fondamentales du système de Jansénius, considérées d'une manière trop absolue, voire même mal comprises. Certes les conceptions de l'*Augustinus* sur la prédestination absolue, sur la délectation irrésistible et sur l'illicéité des plaisirs même intellectuels semblent, à première vue, nous condamner à l'inaction et nous éloigner de l'étude. Jansénius a été le premier à entrevoir ces écueils dans lesquels pouvait donner sa doctrine. Mais aussitôt qu'il les a découverts, il s'est efforcé de les éviter. Il a arrangé son système de manière à en laisser subsister intacts les principes fondamentaux et à en écarter ces conséquences désastreuses qu'on pourrait en tirer. Quelque subtiles que puissent paraître ses explications, l'équité demande qu'on les écoute. D'ailleurs,

(1) *La pédagogie janséniste comparée à la pédagogie catholique.* Paris, 1910.

(2) Dans son ouvrage *The little schools of Port-Royal,* pp. 52-57. Cambridge, 1913.

(3) *O. c.,* p. 57.

elles montrent que la doctrine janséniste, telle qu'elle fut conçue par ses auteurs, n'exclut nullement l'instruction comme le prétend Compayré, ni l'éducation comme le soutiennent Paradis et Barnard.

Preuves du contraire. Vie de Jansénius.

Mais d'abord, avant de passer à l'examen de la doctrine de l'*Augustinus*, comprend-on comment son auteur, Jansénius, aurait condamné l'instruction et l'éducation, alors que toute sa vie fut consacrée aux études et à l'enseignement ? Successivement absorbé par l'étude à Louvain, à Paris et à Bayonne, directeur de collège à Bayonne et à Louvain, professeur à l'université brabançonne, publiciste renommé, promoteur de l'établissement des pères de l'Oratoire aux Pays-Bas, enfin évêque studieux, pendant toute sa carrière, Jansénius n'a fait que travailler à sa propre instruction, à l'instruction et à l'éducation des autres. Vraiment il serait téméraire de soutenir, sans de bonnes preuves, qu'un tel homme se soit directement élevé contre les études et ait condamné l'éducation de la jeunesse. D'ailleurs, nous l'avons déjà observé, aucun polémiste contemporain ne lui a formellement reproché d'émettre des principes qui tendent à réprouver les études ou l'éducation.

Doctrine de l'*Augustinus*.

Les historiens, dont l'opinion est combattue ici, ne prêtent aucune attention, il est vrai, à la carrière de Jansénius. Pour appuyer leurs affirmations, ils recourent exclusivement à la doctrine de l'*Augustinus*. Cependant même celle-ci n'autorise pas les conclusions qu'ils en tirent. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir l'ouvrage de l'évêque d'Ypres et d'en noter les passages où il est question de la science ou de l'éducation.

La science que l'intelligence ne peut acquérir sans la grâce.

Dans le premier tome de l'*Augustinus*, Jansénius reproche aux pélagiens une double erreur : d'abord, conséquemment à leur conception sur l'état du premier homme, ces hérétiques refusaient à Adam la science infuse et prétendaient qu'il avait été créé dans l'ignorance (1); puis, ils soutenaient que les lumières naturelles de l'intelligence permettent à l'homme, dans l'état actuel, d'arriver à la connaissance de l'unique et vrai Dieu et

(1) Cf. *Augustinus*, t. I, l. II, c.VIII, col. 113-114. « Neque voluntas Adæ tantummodo secundum pelagianos omnis expers sanctificationis per Spiritum Sanctum fuit, sed et intellectus omnis scientiæ... Ex quibus (verbis Augustini) clare liquet, quantum ad scientiam infusam, nullum eos inter Adamum et parvulos discrimen agnovisse ».

d'acquérir ainsi, sans la grâce, le fondement de la piété (1). Selon Jansénius, cette double affirmation des pélagiens repose sur un même fondement erroné, qui était d'ailleurs à la base de tout leur système ; elle se déduit logiquement de leur négation du péché originel et de toutes les conséquences qui, selon S. Augustin, en découlent. En effet, en rejetant la chute originelle, ils pouvaient considérer l'ignorance des enfants, non comme une suite de la faute de leur premier père, mais comme un défaut inhérent à la nature (2) ; ainsi ils attribuaient aux lumières naturelles de l'intelligence ce qui n'appartient en réalité qu'à la grâce.

Jansénius proclame-t-il donc l'impuissance radicale de l'intelligence à acquérir par elle-même la science ? Nullement ; car il ne parle pas de la science comme telle, mais de la science qui, dans l'état actuel de nature déchue, est considérée comme l'apanage de la nature humaine alors qu'en réalité elle est le fruit de la grâce. En d'autres mots, il ne s'agit pas d'une science quelconque. Celle que vise Jansénius, « conduit à la connaissance du vrai Dieu et est à la base de la piété » ; c'est pourquoi elle est rattachée à la grâce.

La philosophie que Jansénius condamne.

Dans son *Liber proœmialis* du deuxième tome, Jansénius soutient, comme on l'a vu plus haut, que la théologie doit être basée sur les sources de la révélation. C'est à la mémoire que revient le rôle principal dans l'éclaircissement des doctrines du christianisme ; la philosophie au contraire ne peut prétendre à y collaborer en quoi que ce soit. Car le Christ et les apôtres n'ont pas eu l'intention, en révélant les mystères, de les faire servir aux spéculations stériles de chrétiens raisonneurs, mais de les faire ruminer par des cœurs purs et ardents de charité (3). On voit dès lors combien, dans ce système, la philosophie, telle qu'elle a été comprise par les scolastiques, s'oppose à la « vraie » théologie. C'est cette philosophie « hautaine » que Jansénius accable de son mépris et à laquelle il rattache toutes les hérésies.

En particulier dans les questions de la grâce, Jansénius constate les empiétements de la philosophie au détriment des vérités théologiques et les influences néfastes qu'elle y a exer-

(1) *O. c.*, t. I, l. IV, c. IX, c. 201-204. « Eam (naturam) sufficere docent ad assequendam ipsam pietatis basim, cognitionem sive fidem unius ac veri Dei ».

(2) *O. c.*, t. I, l. VI, c. XXIII, c. 387-390.

(3) *O. c.*, t. II, lib. proœm., c. IV, c. 9 suiv.

cées (1). Malgré le caractère révélé des doctrines de la grâce et nonobstant les nombreuses approbations solennelles que l'Église a données à l'enseignement de S. Augustin, les scolastiques se sont autorisés à chicaner sur les questions de la grâce, à les soumettre à leur orgueilleuse raison et à y introduire des conceptions totalement opposées aux doctrines de l'évêque d'Hippone. Jansénius en veut ici à cette philosophie ergoteuse, mais il n'en veut qu'à elle seule, parce qu'elle prétend soumettre les mystères sublimes de la grâce à la faible raison humaine et qu'elle va même jusqu'à les ruiner. Au contraire, dans les éloges pompeux qu'il adresse à S. Augustin, il montre qu'il est loin de condamner d'une manière générale et absolue soit l'érudition, soit l'éloquence, soit même toute philosophie (2).

En quel sens il comdamne les plaisirs de l'esprit.

Mais Jansénius ne s'oppose-t-il pas, en principe, à toute science comme à toute philosophie ? Ne va-t-il pas, comme le soutient Compayré, jusqu'à « flétrir non seulement les plaisirs des sens, mais les plaisirs de l'intelligence, les curiosités de l'esprit, la recherche du beau, le goût et l'art » ? Nous ne le croyons pas et encore ici l'exposé intégral de la doctrine de l'*Augustinus* justifie pleinement notre manière de voir. On connaît en effet la thèse générale de Jansénius, relative à la moralité des actions inspirées par la concupiscence : « seul, dit-il, l'usage de la concupiscence pour elle-même est illicite et condamnable ; au contraire l'usage de la concupiscence est bon et louable si l'on y consent dans un but légitime » (3). On se rappelle aussi la raison fondamentale de cette affirmation. Aux yeux de Jansénius, elle est dictée par les relations qui doivent exister entre la créature raisonnable et les autres objets créés. L'être intelligent créé ne peut se porter vers la créature pour elle-même, comme vers l'objet de son amour, mais il doit la rapporter au créateur (4). Or, appliquant ce principe à la *libido sciendi*, Jansénius concède formellement que l'homme peut licitement se procurer certaines connaissances dans le but louable de les

(1) *Ibid.*, c. III, c. 5-6.

(2) *Ibid.*, c. XVIII svv. c. 41 svv.

(3) *O. c.*, t. II, De statu nat. laps., l. II, c. IX, c. 329 : « Hoc igitur tanquam quod extra controversiam est præterdicimus, nulla omnino concupiscentiæ sivi libidini propter ipsam explendam licitum est adhibere consensum ». D'autre part, « etsi hujusmodi libidines malæ sint, usus tamen earum legitimus propter alios fines non est malus, sed potius bonus ».

(4) *Ibid.*, c. XII, c. 347 svv.

faire servir à cette vie ou à la vie future. Seul l'amour de la science pour elle-même est mauvais et condamnable (1). En d'autres mots, on ne peut rechercher la science pour elle-même, mais on peut s'y adonner dès qu'elle sert à un but supérieur.

La doctrine de la prédestination absolue et l'éducation.

Enfin, pour ce qui concerne l'éducation, est-il vrai que la doctrine de la prédestination, telle qu'elle est exposé par l'*Augustinus*, la rend inutile ? Encore ici nous devons contredire les auteurs qui formulent cette objection contre les partisans de Port-Royal. Car d'abord, parmi les moyens dont la Providence dispose pour exécuter le décret de la prédestination, Jansénius énumère formellement les réprimandes *(correptio fraterna)* et l'instruction (2). En outre, dans ses réponses aux objections soulevées contre la doctrine de la prédestination absolue, infaillible et antérieure à la prévision des mérites, il fait remarquer que cette théorie ne peut, pas plus que celle de l'infaillibilité de la prescience divine, conduire à l'inaction ou au découragement. Personne en effet ne connaît, ici-bas, les desseins secrets de Dieu et, conformément aux dispositions de sa providence (3), les hommes doivent exciter en eux la charité et le zèle et coopérer avec la grâce pour conduire les élus à la gloire.

Conclusion sur la doctrine de Jansénius.

Ainsi, à bien considérer la doctrine de l'*Augustinus*, on ne voit pas que son auteur s'oppose à l'instruction ou à l'éducation. D'une part, il condamne la doctrine des pélagiens d'après laquelle la science, qui est à la base de la piété, serait l'apanage de la nature humaine, alors qu'en réalité elle est l'effet de la grâce ; il réprouve la philosophie orgueilleuse qui prétend soumettre à la raison les mystères de Dieu et les détourne de leur véritable sens ; il proclame l'illicéité de la science recherchée pour elle-même, comme contraire aux relations qui doivent exister entre l'homme et la créature. D'autre part, il attribue à la grâce la connaissance de l'unique et vrai Dieu ; il assigne à la raison des limites étroites dans l'élaboration des doctrines théologiques ; il permet de se livrer à la science dans un but élevé et en la faisant servir à la fin suprême. Enfin il reconnaît explicitement un rôle sublime à l'instruction et à l'éducation et les considère comme des moyens dont la providence se sert pour conduire les hommes à leur fin.

(1) *Ibid.*, c. VIII, c. 324-325.

(2) *O. c.*, t. III, l. IX, c. XIX, c. 966 svv.

(3) *Ibid.*, l. X, c. VIII, c. 1036 ; c. IX, c. 1042 : « Prædestinatio effectum suum non sine hominum aliorum cooperatione sortietur ».

Vues de Saint-Cyran sur la science.

Saint-Cyran n'a pas eu d'autres idées que Jansénius sur la science, l'instruction et l'éducation. Voici en effet comment il résume sa pensée sur la science : « Dieu m'a fait voir que toute la science séparée de lui n'est rien et qu'il y a grande peine en ce tems, de la façon qu'on puise dans les écoles, d'allier l'amour de Dieu avec la science et de les tenir longtems unies ensemble » (1). Car « la science... est comme un doux et agréable poison qui se glisse insensiblement et sans qu'on s'en apperçoive dans tous les ouvrages d'un homme savant ». « En nulle chose du monde, ajoute encore Saint-Cyran, il n'est plus facile au diable de donner le change et de faire prendre le moyen pour la fin, comme en la science, à cause de la beauté et de l'attrait de la vérité qui de soi engage les sens par lesquels elle passe, et fait par eux que ce qu'il y a de sensuel et de corruptible dans l'esprit y consent » (2).

La pensée que Saint-Cyran exprime ainsi d'une façon un peu apocalyptique, naturelle à son esprit, ne se distingue guère de la doctrine de l'*Augustinus*. D'ailleurs les règles pratiques qu'il donne aux gens d'étude, révèlent chez lui les mêmes conceptions sur la moralité des actions inspirées par la concupiscence, que celles qui sont exprimées dans l'ouvrage de Jansénius. Comme son ami, Saint-Cyran estime qu'on ne peut pas rechercher les sciences pour elles-mêmes ; on doit, au contraire, s'en désintéresser et les faire servir uniquement à la gloire de Dieu, à l'accroissement de l'amour divin en nous, au soutien et à l'édification du prochain (3).

Rôle sublime et de l'éducation.

Mais en outre, de même que Jansénius, le directeur de Port-Royal attache à l'instruction, comme aussi à l'éducation, une grande importance et les considère comme des grâces extraordinaires que Dieu accorde à certains enfants par l'intermédiaire des hommes. « Le diable fait la ronde au dehors, dit-il à Le Maître ; il attaque de bonne heure les baptisés ; il vient reconnoître la place ; si le Saint-Esprit ne la remplit, il la remplira. Il attaque les enfans et ils ne le combattent pas ; il faut le combattre pour eux » (4). L'idée de la nature corrompue et le sentiment de la difficulté qu'on éprouve à revenir à Dieu après qu'on

(1) Fontaine, *Mémoires*, t. I, p. 179.
(2) *Ibid.*, pp. 182, 187 ; Lancelot, *Mémoires*, t. II, pp. 193-202, 338-339.
(3) Fontaine, *o. c.*, pp. 171 svv., 182-187.
(4) *Ibid.*, p. 195.

l'a abandonné, déterminent Saint-Cyran à engager ses disciples à se consacrer à l'éducation de la jeunesse.

Jansénius et Saint-Cyran veulent donc que l'instruction et l'éducation, comme d'ailleurs toutes les actions des hommes, se rapportent directement et exclusivement à la fin supérieure. C'est uniquement d'après ce point de vue surnaturel, si on peut l'appeler ainsi, qu'ils jugent de la valeur des auteurs (1), du choix des études, voire même de toute science et de l'œuvre de l'éducation.

(1) *Ibid.*, pp. 169-173. — Saint-Cyran ne rejette pas complètement les auteurs païens ; il permet même qu'on les étudie, notamment dans le but supérieur de servir Dieu. Mais comme, selon lui, toutes les actions des infidèles sont des péchés, il estime que, malgré la forme supérieure de leur pensée et la force de leur raisonnement, les écrivains païens se sont rendus coupables en composant leurs ouvrages. Que telle était la pensée de Saint-Cyran, l'anecdote suivante le montre suffisamment : « Une fois qu'il vint nous voir, rapporte Lancelot, *o. c.*, t. II, pp. 332 333, il entra dans la chambre des enfants et, comme il avait toujours l'air gai et porté au bien, il leur dit en les caressant : « Hé bien que faites vous ? Car il ne faut pas perdre le temps et ce que vous ne remplissez pas, le diable le prend pour lui ». Ils lui montrèrent leur *Virgile* qu'ils étudiaient et il leur dit... : « Voyez vous tous ces beaux vers là ? Virgile en les faisait s'est damné parce qu'il les a faits par vanité et pour sa gloire. Mais vous, il faut que vous vous sauviez en les apprenant, parce que vous le devez faire par obéissance et pour vous rendre capables de servir Dieu ».

APPENDICE III

LES SOURCES DE LA THÉOLOGIE MORALE DES JÉSUITES

Importance de la TMJ.

Cette TMJ (1) occupe, dans les controverses sur la théologie morale relâchée, une place marquante qui a échappé jusqu'ici à la plupart des historiens. Elle constitue en effet la première attaque générale dirigée par des catholiques contre la morale laxiste et elle a influencé dans une large mesure les ouvrages qui, depuis le milieu du XVII[e] siècle, ont été publiés contre les casuistes de la compagnie de Jésus. Ainsi, elle a probablement servi de source aux écrits des évêques des Pays-Bas et de l'université de Louvain qui condamnaient, entre 1650 et 1660, plusieurs propositions comme relâchées (2) ; elle a largement inspiré les *Provinciales* qui s'attaquent aux moralistes (3) ; elle

(1) C'est par ce sigle que nous désignerons dans cette note la *Théologie morale des jésuites*.

(2) A la demande de Jacques Boonen, archevêque de Malines, la faculté de théologie de Louvain censura, en 1653, dix-neuf propositions de morale. Cf. D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. III, P. II, pp. 267-268 ; DE RAM, *Synodicon Belgicum sive acta omnium Ecclesiarum Belgii a celebrato concilio tridentino usque ad concordatum anni 1801*, t. IV, Episcopatus gandavensis, p. 312, n. 3. Malines, 1839. Or, parmi ces propositions, plusieurs se retrouvent dans la TMJ et il ne paraît pas douteux que la liste de Boonen dépende de l'écrit d'Arnauld. Ainsi les propositions I-IV, IX, XV-XIX, condamnées par les docteurs de Louvain, sont contenues dans la TMJ. — Plus tard, le 9 avril 1657, l'évêque de Gand, Ant. Triest, adressa à son tour une lettre à l'université brabançonne pour demander l'avis de ses docteurs sur vingt-sept propositions de morale. Cf. D'ARGENTRÉ, *o. c.*, t. III, P. II, pp. 285-287 ; DE RAM, *o. c.*, pp. 316-321. Cette liste contient six propositions (les I, II, IX, XII, XXIV, XXV) qui se rencontrent dans la TMJ. Mais, à ne considérer que cette preuve, nous n'osons affirmer que Triest se soit inspiré de l'écrit d'Arnauld.

(3) Il s'agit des *Provinciales* IV-X qui traitent de la morale. Comme nous le dirons bientôt, cette dépendance des *Provinciales* de la TMJ a été constatée dès l'apparition des lettres de Pascal. Dernièrement G. Lanson a de nouveau appelé l'attention sur ce point par son article *Les Provinciales et le livre de la Théologie morale des jésuites*, publié dans la *Revue d'histoire et de la*

a même indirectement influencé la liste des maximes relâchées, condamnées par Innocent XI en 1679 (1).

Autorité de la TMJ.

Quelle est l'autorité qui revient à cet écrit, ou, en d'autres mots, dans quelle mesure reproduit-il plus ou moins fidèlement la doctrine des auteurs auxquels il attribue les propositions qu'il dénonce ?

Diverses solutions.

Ce problème épineux a été examiné à plusieurs reprises et sous différentes formes ; mais jusqu'ici personne ne lui a donné une réponse satisfaisante. Comme on l'a vu plus haut (2), les apologistes de la compagnie de Jésus qui ont attaqué la TMJ lors de son apparition, se sont appuyés sur quelques considérations générales pour lui refuser toute autorité. En fait ils en sont arrivés à soutenir pour leur compte la plupart de ses propositions et lui ont dès lors supposé un crédit plus considérable qu'ils ne le voulaient.

Les premiers adversaires de la TMJ.

Plus tard, les polémistes et les historiens qui ont touché la question d'une manière indirecte, ne lui ont guère donné une solution plus claire. Ainsi, pour ne parler que des auteurs principaux, le P. Dom. Viva, S. J., a donné un traité theologico-historique plein d'érudition sur les propositions de morale relâchée, condamnées par les papes du XVII^e siècle (3). L'objet de cette étude aurait dû l'amener à parler à plusieurs reprises

Dom. Viva.

littérature de France, t. VII, 1900, pp. 169-195. — Comme nous le ferons aussi remarquer bientôt, les auteurs modernes qui traitent *ex professo* des *Provinciales* ne tiennent pas suffisamment compte de cette dépendance.

(1) Cette influence indirecte s'explique par le fait qu'Innocent XI a condamné des propositions qui lui avaient été soumises par certains évêques des Pays-Bas espagnols, qui n'ignoraient pas la TMJ. Nous donnons ici les propositions condamnées par ce pape qui se rencontrent déjà dans la TMJ. Nous désignons par des chiffres romains les différentes parties de cet opuscule et, par un chiffre arabe, la place qu'occupe la proposition dans une de ces parties ; pour les propositions condamnées par Innocent XI, nous mettons entre parenthèses le numéro qui accompagne chacune d'elles dans l'*Enchiridion* de DENZINGER-BANNWART. TMJ, III, 4 = Pr. 24 (1174) ; TMJ, III, 19 = Pr. 27 (1177) ; TMJ, III, 8 = Pr. 34 (1184) ; TMJ, III, 16 = Pr. 37 (1187) ; TMJ, III, 17-18 = Pr. 38-39 (1188-1189) ; TMJ, III, 10, 13 = Pr. 50-51 (1200-1201) ; TMJ, IV, 15 = Pr. 55 (1205) ; TMJ, IV, 18 = Pr. 57 (1207) ; TMJ, IV, 19 = Pr. 59 (1209) ; TMJ, IV, 35 = Pr. 60 (1210) ; TMJ, IV, 29 = Pr. 63 (1213) ; TMJ, IV 25-26 = Pr. 64 (1214).

(2) Pp. 387 svv.

(3) DOM. VIVA, *Damnatæ theses ab Alexandro VII, Innocentio XI, Alexandro VIII necnon Jansenii ad theologicam trutinam revocatæ juxta pondus sanctuarii*. Passau, 1709. Cet ouvrage a eu plusieurs éditions.

de la TMJ, à contrôler les indications qu'elle fournissait et à fixer l'autorité qu'elle méritait. Mais, comme on le constate, Viva s'est gardé de reprendre toutes les accusations qu'on avait formulées contre la doctrine de certains de ses confrères et il a presque totalement négligé l'opuscule d'Arnauld.

Maynard. Dans son ouvrage *Les Provinciales et leur réfutation* (1), l'abbé Maynard reconnaît l'importance de la TMJ pour l'étude à laquelle il s'est consacré. Voici en effet ce qu'il écrit : « Frappé des anathèmes de l'Église, Calvin publie la *Théologie morale des papistes*, violente diatribe contre les doctrines catholiques. En 1632, paraît le *Catalogue ou dénombrement des traditions romaines*, par le ministre Dumoulin. En 1644, cet ouvrage prend le titre de *Théologie morale des jésuites*, attribuée à Arnauld, et réfutée par le P. Caussin dans sa *Réponse à la théologie morale* et par le P. Le Moine dans son *Manifeste apologétique*. En 1656, il est reproduit sous le nom des curés de France avec le titre de *Nouvelle théologie morale des jésuites et des nouveaux casuistes*, œuvre de Port-Royal. Cette même année, Pascal lui donne la forme du plaisant libelle des *Provinciales* et les jésuites lui démontrent l'origine protestante de ces calomnies, en établissant la confrontation des assertions de ses lettres et des assertions de Dumoulin. Le docteur Perrault publie, en 1667, la *Morale des jésuites extraite fidèlement de leurs livres*. C'est encore le même ouvrage : on s'est contenté de faire disparaître du catalogue de Dumoulin les auteurs qui n'appartenaient pas à l'Institut... » (2).

Nous avons tenu à reproduire ici intégralement les assertions de Maynard pour montrer avec quelle légèreté étonnante cet auteur détermine la généalogie des écrits de Port-Royal sur la morale relâchée. Au moins serait-on en droit d'attendre des preuves de ces multiples affirmations. Nulle part cependant, dans l'examen des propositions particulières, il n'établit que Pascal aurait repris les calomnies des protestants par l'intermédiaire de la TMJ. Au contraire, partout il s'en prend à Pascal comme si c'était lui qui avait découvert les erreurs de ses ennemis, ou qui avait falsifié les textes de ses victimes. La seule concession générale qu'il fait, c'est d'assurer que Pascal « n'entendait d'abord rien aux questions qu'il a traitées, et qu'ensuite, dans

(1) En deux volumes. Paris, 1851.
(2) *O. c.*, t. I, p. 36.

l'ardeur et la précipitation de la lutte, incapable d'étudier par lui-même avec cette profondeur et cette maturité qu'exigent de si hautes et si difficiles matières, il ne pouvait s'instruire qu'à l'école d'Arnauld et de Nicole, ses vrais maîtres en théologie, lesquels lui faussèrent le jugement et lui firent adopter tout ce que l'hérésie et la passion leur inspiraient à eux-mêmes » (1). Ainsi donc Maynard n'accorde aucune autorité à à la TMJ, puisqu'il ne la considère que comme une simple reprise des calomnies protestantes ; d'autre part cependant, en tant qu'il la regarde comme source des lettres de Pascal, il doit lui reconnaître la même valeur qu'il attache à celles-ci en tant qu'elles reproduisent fidèlement les propositions, déjà dénoncées par Arnauld (2).

Question des sources de la TMJ.

Nous ne tenterons pas ici de résoudre directement le problème qui se pose relativement à l'autorité de la TMJ. Nous bornons notre examen à déterminer les sources de cet écrit, à montrer comment ses auteurs les ont utilisées et dans quelle mesure ils les ont dépassées. En d'autres mots, nous n'offrons ici au lecteur qu'une simple décomposition des sources. Toutefois, elle fournira aussi quelques conclusions importantes : elle prouvera que la TMJ n'est pas un simple décalque d'un écrit protestant, mais qu'elle se rattache étroitement à son époque ; elle donnera en outre certaines indications à qui veut déterminer, avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'ici, l'exactitude des citations d'Arnauld.

Histoire de cette question. Les premiers polémistes.

Les premiers auteurs qui se sont opposés à la TMJ, n'ont pas envisagé l'hypothèse que celle-ci pût dépendre, au moins en partie, de certains documents analogues. A part une accusation générale qui la ramène vaguement à Luther (!), ces apologistes de la compagnie ont cru, ou du moins supposé qu'un ennemi de leur ordre avait personnellement recherché dans les ouvrages cités toutes les propositions qu'il dénonçait. Ils ne se sont

(1) *Ibid.*, p. 44.

(2) Dernièrement K. Weiss a publié une dissertation sous le titre de *P. Antonio de Escobar y Mendosa als Moraltheologe in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit*. Fribourg, e/Brisgau, 1911. L'auteur s'y occupe aussi en général des lettres de Pascal qui traitent de la morale. Mais il ignore complètement la dépendance des petites lettres de la TMJ. D'ailleurs dans tout son ouvrage, il laisse voir qu'il ne connaît pas suffisamment la littérature de l'époque

d'ailleurs guère préoccupés de cette question et aucun d'entre eux n'a songé à montrer comment la TMJ se rattachait à l'époque et au milieu, ni pourquoi elle citait des auteurs qui n'étaient ni les plus grands laxistes ni même des casuistes fort connus, alors qu'elle aurait pu révéler des propositions plus relâchés d'autres moralistes.

Après l'apparition des *Provinciales*.

Après l'apparition des *Provinciales*, l'attention fut de nouveau rappelée sur la TMJ. En effet, certains polémistes perspicaces dépistèrent rapidement la dépendance des « lettres calomnieuses » à l'égard de l'opuscule d'Arnauld, paru en 1643 (1).

Accusation du P. Nouet.

En ce qui concerne ce dernier, les ennemis de Port-Royal furent moins heureux à lui assigner une source. Dans l'entraînement de la polémique, ils lui cherchèrent un antécédent dans la littérature protestante. Ainsi le P. Nouet fut le premier à parler des sources de la TMJ : il la ramena au *Dénombrement des traditions romaines* publié en 1631 par le protestant P. Dumoulin (2). Voici en effet ce qu'il écrivait :

(1) Voici ce qu'écrivait, pendant la publication des *Provinciales*, un père de la compagnie de Jésus : « Ce rapiéceur et ravaudeur de calomnies ne nous apporte dans ses lettres presque rien de nouveau ; mais il nous fait relire pour la seconde fois l'ouvrage qu'un de ses confrères composa il y a tantost douze ans contre les pères de la compagnie de Jésus, auquel il donna pour titre *La théologie morale des jésuites*, d'où il a pris tous les plus grands reproches qu'il fait à ces pères, alléguant les mesmes autheurs, les mesmes endroits des livres, et usant des mesmes falsifications, multipliant ses lettres, selon les lambeaux qu'il en tire ; faisant plusieurs livres d'un seul ; n'adjoustant à tout ce qu'il y a pris que le nom de deux ou trois autheurs et une narrative digne d'un farceur, pour rendre les jésuites ridicules auprès des esprits de son calibre, par des façons de répondre qu'il leur attribue, niaises et badines, qui font le plus beau de ses dialogues puériles et qui mériteroient chastiment ». *Lettre escrite à une personne de condition sur le sujet de celles que les jansénistes publient contre les jésuites*, p. 4. S. l. n. d. — Voir aussi les reproches des jésuites que Pascal relève dans sa onzième lettre.

(2) Pierre Dumoulin (1568-1658) ou, d'après son nom latinisé, Molinæus, fut un des controversistes les plus réputés du protestantisme en France. — L'ouvrage dont il s'agit ici, était intitulé comme suit : *Des traditions et de la perfection et suffisance de l'Escriture saincte. Qui est le quatriesme traitté du juge des controverses. Avec un catalogue ou dénombrement des traditions romaines. Par Pierre Dumoulin, ministre de la parole de Dieu en l'Église de Sedan et professeur en théologie. A Sedan, par Jean Jannon, imprimeur de l'Académie. M.DC.XXXI.* In-4. Il a eu différentes éditions. Dans ce livre, Dumoulin se révèle encore un polémiste de la première génération protestante qui, comme l'a très bien remarqué Alfred Rébelliau, dans son ouvrage sur *Bossuet historien du protestantisme*, pp. 4 svv. Paris, 1892, voulait réduire la controverse avec les catholiques à un examen de l'Écriture sainte et soule-

On vit paroistre dix ans après (la publication du *Dénombrement des traditions romaines)* le livre de la *Théologie morale des jésuites,* dont l'auteur n'a fait que retrancher les reproches qui choquent plus visiblement la créance de l'Église romaine et supprimer le nom des docteurs qui ne sont pas jésuites, pour faire croire qu'il n'en veut qu'à ceux-ci en leur en attribuant tout le blasme » (1).

Ses preuves.

C'est dans ces termes que Nouet fait parler devant lui un soi-disant hérétique de Charenton. Revenu chez lui, il examine lui-même le bien-fondé de cette découverte ; à son tour, il constate que Pascal a effectivement emprunté toute la matière de ses lettres à la TMJ, et celle-ci, au livre du ministre Dumoulin. Comme preuve de cette seconde affirmation, il assure que de part et d'autre trois propositions s'accordent entre elles (2) ! Encore de son propre aveu, la seconde ne porte-elle pas dans les deux ouvrages sur la même doctrine (3) ! Nouet devait donc

vait contre l'Église romaine une foule d'objections concernant toutes les matières. Ainsi, après avoir essayé de démontrer la suffisance de l'Écriture, *o. c.,* pp. 1-320, l'auteur énumère des propositions que les théologiens catholiques donnent comme appartenant à la tradition. Elles se rapportent à la puissance spirituelle du pape et des conciles, à l'autorité que l'Église accorde à l'Écriture, au pouvoir des évêques, à l'enseignement ecclésiastique sur la loi de Dieu, sur les vœux monastiques, sur les sacrifices et sur les sacrements. Dumoulin les dit tirées des conciles, des décrétales, des « grands théologiens » tels que P. Lombard, S. Thomas, Bellarmin, Vasquez, Grégoire de Valence, Tolet, Emm. Sa, Navarre. Ces trois derniers auteurs sont cependant le plus souvent cités. « Ils appuient leur dire, dit Dumoulin, d'une multitude d'autres docteurs : tellement que sous le nom d'un autheur, j'en allègue plusieurs ». *O. c.,* p. 371.

(1) *Lettre escrite à une personne de condition sur la conformité des reproches et des calomnies que les jansénistes publient contre les pères de la compagnie de Jésus avec celles que le ministre du Moulin a publiées devant eux contre l'Église romaine, dans son livre des Traditions imprimé à Genève en l'année 1632,* p. 4. S. l. n. d. (1657). In-4. — Cette lettre, ainsi que plusieurs autres sur le même sujet, sont attribuées au P. Nouet. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque,* t. V, c. 1814.

(2) Cf. *o. c.,* pp. 7, 8, 11. Pour ce qui concerne la première proposition citée par le P. Nouet, et qu'il veut identifier avec une proposition de Dumoulin, *parce que* de part et d'autre elle est puisée dans les mêmes auteurs, il faut remarquer que la raison du P. Nouet n'est pas tout à fait exacte. Car Dumoulin, *o. c.,* p. 400, cite en outre Bellarmin et Gr. de Valence. Pourquoi la TMJ ne reprend-elle pas ces renvois, puisqu'elle reprend tout à Dumoulin ?

(3) *O. c.,* p. 11. « Je ne veux pas soustenir la conformité de la doctrine de S. Thomas (cité par Dumoulin) avec celle du P. Sirmond (allégué par la TMJ) ».

avoir la conviction facile pour admettre une affirmation soutenue par des arguments si faibles. Sa conclusion rapide se résume en ces « trois observations considérables : la première, que l'ordre et la disposition générale du libelle de la *Théologie morale* est toute semblable à celle que Dumoulin a gardée dans son *Catalogue des traditions romaines,* et qu'il ne fait que suivre les traces de ce ministre, parcourant avec luy les commandemens de Dieu, les sacremens et ce qui regarde la monarchie ecclésiastique, afin de trouver occasion de calomnier les morales des jésuites comme le calviniste fait celle de l'Église ». La seconde remarque revient à constater d'autres points de ressemblance entre les deux auteurs, mais qui sont extrinsèques à leurs ouvrages. Enfin, dans sa troisième observation, il veut expliquer au lecteur qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un écrit janséniste dépende d'un ouvrage protestant. Jansénius, dit-il, le chef du parti, a puisé toute sa doctrine dans Calvin, indiquant ainsi à ses disciples le chemin à suivre.

Explication de l'accusation du P. Nouet.

Cette dernière observation ne prouve nullement qu'en fait les auteurs de la TMJ aient fait des emprunts à Dumoulin. Mais elle rend compte des efforts stériles, déployés par le P. Nouet, pour ramener l'opuscule d'Arnauld au livre du ministre calviniste. A cette époque, en effet, les ennemis de Port-Royal cherchaient, à tort ou à raison, de rattacher tout le mouvement janséniste aux hérésies antérieures, particulièrement au protestantisme. A les croire, Jansénius avait puisé sa doctrine dans Calvin ; le livre *De la fréquente communion* allait introduire dans l'Église des théories protestantes ; les conceptions jansénistes de la hiérarchie étaient inspirées par les erreurs de Richer et de Marc-Antoine de Dominis. Restaient les attaques de Port-Royal contre la morale relâchée. Le P. Nouet trouva tout naturel qu'elles dussent se rattacher à un écrit protestant. Ces affirmations des jésuites n'impliquaient évidemment aucune impossibilité ; mais elles exigeaient de bonnes preuves pour se faire admettre. Or, en ce qui concerne l'accusation du P. Nouet, les arguments, comme on l'a vu, sont des plus faibles. Tout au plus pourrait-on lui concéder une dépendance de la TMJ à l'égard du livre de Dumoulin, pour ce qui regarde la disposition générale de l'ouvrage, si toutefois une même distribution logique de la matière, d'ailleurs très naturelle, prouve par elle seule le fait d'un emprunt. Le prétendu hérétique de Charenton

parla donc sans jugement et ne put convaincre que certains esprits surexcités par la polémique.

Influence de Nouet sur les historiens.

On comprend que dans l'ardeur de la lutte, le P. Nouet se soit emparé de cette accusation pour l'opposer aux ennemis de son ordre. Dans la chaleur de la lutte, aucun des partis n'avait l'habitude de toujours bien peser la valeur de ses arguments et, à l'occasion, tous les polémistes avaient recours à des bruits peu fondés. Mais ce qui se comprend moins, c'est qu'une affirmation portée à la légère, lors d'une controverse ardente, ait été accueillie sans examen par tous les historiens. Nous avons cité plus haut les paroles de l'abbé Maynard. C'est surtout sur la foi de cet auteur, à qui on fait trop de crédit, que de nos jours encore on admet généralement que la TMJ n'est qu'un simple décalque d'un livre de Dumoulin (1).

Autre accusation.

Un malentendu a rendu l'abbé Maynard responsable d'une autre affirmation qui est complètement dépourvue de sérieux. En effet, Lanson a cru que, d'après cet auteur, la TMJ se ramène aussi en partie à un écrit espagnol, intitulé *Teatro jesuitico* (2). Cette assertion, que Maynard n'a jamais avancée (3), repose sur une confusion entre la TMJ dont il est question ici et un

(1) Cf. p. ex. Lanson, *art. cit.*, *o. c.*, p. 171 ; Weiss, *o. c.*, p. 47, n. 1. Ce dernier auteur supprime tout intermédiaire entre les *Provinciales* et l'ouvrage de Dumoulin.

(2) *Art. cit.*, *l. c.* — Le titre de cet ouvrage porte : *Teatro jesuitico, apologetico discurso, con saludables y seguiras doctrinas necessarias a los principes y señiores de la tierra. Escribiale el Dr Francesco de la Piedad. Dirigido a la santidad di N. Beatissimo P. Innocentio X, pontifice romano. Impresso en Coimbra, por Guillermo Cendras. Anno M.DC.LIV.* In-4. Cet ouvrage est attribué au dominicain Alonso Henriquez († 1692), plus tard évêque de Malaga, ou à son confrère Juan de Ribas († 1687). Il comporte deux parties. La première comprend une réponse au pseudonyme Juan del Aguila (= Moya, S. J. ?) qui avait défendu la compagnie de Jésus contre un écrit paru en 1646 sous le titre suivant : Gregorio de Esclapes (pseud.), *Manifesto ai los fideles de Christo de las doctrinas perversas que enseñan, defienden y pratican universalmente los jesuitas.* Cet écrit avait dénoncé cent trente-deux propositions concernant la morale relâchée et la juridiction, que des jésuites auraient prétendûment avancées contre l'évêque d'Angélopolis, Juan de Palafox. La seconde partie du *Teatro* reprend de soi-disant prophéties qui circulaient, sous le nom de saints, contre la compagnie de Jésus.

(3) Dans son livre sur *Les provinciales et leur réfutation*, t. I, p. 37, Maynard ne parle du *Teatro jesuitico* qu'à propos de la *Morale pratique des jésuites*. Quant à l'ouvrage de l'abbé Maynard sur Pascal, auquel Lanson renvoie sans indication précise, nous y avons en vain cherché l'affirmation qui est prêtée à cet auteur, l'abbé Maynard.

ouvrage publié à la fin du XVII[e] siècle par l'abbé de Pontchateau et Ant. Arnauld et dont le titre portait *Morale pratique des jésuites*. Car d'une part le *Teatro jesuitico* ne fut publié qu'en 1654, donc plus de dix ans après l'apparition de la TMJ ; mais d'autre part la *Morale pratique des jésuites* a explicitement utilisé le *Teatro jesuitico*.

Conclusion de cet aperçu historique.

Cet aperçu sur l'histoire du problème relatif aux sources de la TMJ montre que jusqu'ici aucune solution satisfaisante ne lui a été donnée. On ne peut ramener cet opuscule au *Teatro jesuitico* qui lui est postérieur. De plus, Nouet n'a pas prouvé qu'il dépend du *Dénombrement des traditions romaines* ; car on a vu combien ses arguments étaient faibles, et combien son affirmation respirait la polémique de l'époque. Quant aux historiens modernes, ils se contentent de reprendre l'avis du P. Nouet, sans le soumettre à un examen personnel.

Critique de l'opinion de Nouet.

Mais l'opinion de Nouet n'est pas seulement dépourvue de preuves ; elle se réfute péremptoirement par la simple lecture de la TMJ. En effet, à part quelques exceptions, les propositions qu'Arnauld dénonce, sont attribuées par lui à Bauny, Cellot, Rabardeau, Ant. et Jacq. Sirmond etc.. c'est-à-dire à des auteurs qui ont publié leurs ouvrages après l'apparition du livre de Dumoulin.

Vraies sources de la TMJ. 1°) Listes des propositions condamnées.

Les noms de ces auteurs évoquent avant tout l'idée des polémiques que la compagnie soutenait à cette époque avec le clergé séculier et l'université et celle des nombreuses condamnations qu'encoururent certains de ses membres. Nous n'avons plus besoin de rappeler celles-ci. Nous avons déjà rapporté plus haut la censure du P. Garasse, celle des apologistes des jésuites d'Angleterre, celle du P. Cellot et celle du P. Bauny (1). Nous avons également mentionné les condamnations portées par Rome contre trois ouvrages du P. Bauny et contre le livre bruyant et plein de mépris pour le Saint-Siège, mis à jour par le P. Rabardeau (2). Or ces nombreuses condamnations n'offraient-

(1) Pp. 360-366.

(2) *Ibid.* et p. 67. Le livre du P. Rabardeau était intitulé : *Optatus gallus de cavendo schismate benigna manu sectus tarde, sed aliquando.* Αὐτὸς ἔφα. *Parisiis, 1641*. In-4. L'auteur voulait y réfuter les plaintes qu'Hersent avait élevées contre la politique religieuse de Richelieu. Cf. supra, p. 67. Il y revendiquait pour le pouvoir royal les « droits » suivants : 1° de limiter en France la juridiction spirituelle du pape ; 2° d'exiger des subsides financiers du clergé, sans le consentement du Saint-Siège ; 3° de créer des empêche-

elles pas des armes toutes prêtes aux mains des universitaires ? Pouvaient-ils les négliger dans un combat contre la compagnie ? En réalité on n'a qu'à rapprocher les propositions condamnées par le clergé et la Sorbonne de celles que dénonce la TMJ pour voir dans quelle ample mesure Hallier et Arnauld ont puisé dans les actes officiels de leur corporation.

2°) Ouvrages censurés.

Toutefois, comme nous l'avons déjà insinué plus haut (1), ces auteurs vont plus loin que la faculté de théologie. Alors que celle-ci passe sous silence des propositions de *La Somme des péchez* du P. Bauny, qui se rapportent surtout aux relaps et aux consuétudinaires, la TMJ les dénonce comme des preuves de la « morale relâchée des jésuites ». De même elle énumère plusieurs maximes de la *Theologia moralis* du même auteur qui n'avaient pas encouru de blâme de la part de l'université. Mais pour cet ouvrage, comme pour celui de Rabardeau, elle s'autorise des condamnations de Rome.

3°) Écrits polémiques de l'époque.

Enfin, ne s'étonnerait-on pas qu'Arnauld eût passé sous silence les « erreurs » d'Antoine Sirmond, « l'enseignement pervers » des jésuites sur l'attrition et la fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, les prétendues fautes que certains jésuites avaient commises dans leur opposition contre l'*Augustinus* ? En réalité, comme on le verra bientôt, les polémiques sur le jansénisme naissant ont laissé plus d'une trace dans l'opuscule de la TMJ.

Notre thèse.

En résumé, cette note à un double but : d'une part, elle veut montrer que la TMJ ne dépend en aucune façon du *Dénombrement des traditions romaines* de P. Dumoulin. Outre que cette affirmation ne s'appuie sur aucune preuve, elle se détruit par la simple lecture de la TMJ. D'autre part, elle tend à établir que les auteurs de cette TMJ ont repris plusieurs de leurs propositions parmi celles que la Sorbonne et le clergé avaient condamnées dans les ouvrages de certains jésuites ; qu'en outre ils ont tiré de nombreuses propositions d'autres ouvrages condamnés par Rome ; enfin, qu'ils ont reproduit les fautes que quelques

ments de mariage ; 4° d'ériger un patriarcat en France, même contre les réclamations du pape. Ce dernier « droit » était réclamé au nom de l'histoire ; car, selon Rabardeau, l'établissement des patriarcats d'Antioche et de Constantinople prouve que le pape ne peut s'opposer à ce qu'une Église s'érige encore maintenant en patriarcat.

(1) Pp. 366-367.

polémistes reprochaient à cette époque à des membres de la compagnie de Jésus.

Procédé d'analyse de la TMJ.

La preuve de cette seconde assertion se résume dans l'analyse de la TMJ que nous faisons suivre. Celle-ci comporte trois parties. Dans la première, nous donnons en parallèle les propositions dénoncées par la TMJ qui ont été reprises des condamnations de Sorbonne. Comme on le conçoit, nous suivons dans cette énumération un ordre systématique en prenant dans l'écrit d'Arnauld toutes les maximes qui sont attribuées à un même auteur. Nous ferons immédiatement suivre ce parallèle des autres propositions qu'Arnauld attribue à ces mêmes auteurs, mais qui n'ont pas été condamnées par la faculté de théologie. La seconde partie comprend l'énumération des maximes tirées de certains ouvrages condamnés, mais dont aucune doctrine n'avait été censurée en particulier. Dans la troisième on trouvera les propositions qui se rapportent aux controverses de l'époque mais qui ne sont pas empruntées à des écrits censurés.

* * *

Propositions dénoncées par la T M J

I. Propositions que la T M J attribue à des ouvrages condamnés par la Sorbonne ou l'assemblée du clergé et qu'elle a puisées en partie dans les listes de propositions censurées par un de ces deux corps.

A. Propositions tirées de *La somme théologique* du P. Garasse (1).

PAR LA T M J (2).	PAR LA SORBONNE.
II, 9. Garasse a ruyné l'obligation que les maistres ont d'instruire leurs serviteurs dans la	

(1) Pour le titre de cet ouvrage et sa condamnation voir plus haut, pp. 360-361. — Nous rappelons à l'attention du lecteur que Saint-Cyran a attaqué cet ouvrage du P. Garasse.

(2) Comme plus haut, nous désignons par des chiffres romains les cinq parties de cet opuscule et par des chiffres arabes la place que les propositions y occupent. Nous donnons immédiatement après chaque proposition les renvois qui se trouvent en manchettes dans la T M J.

crainte de Dieu à peine de respondre de leurs péchez, s'ils arrivent par leur négligence et par défaut d'instruction. Car il enseigne que *jamais la faute du valet fut justement imputée au maistre, et qu'il n'est pas d'un serviteur comme d'un fils de famille ou d'un disciple. Parce que les fautes des enfants sont avec quelque justice rejetées sur les espaules de leurs parents, et les précepteurs sont avec quelque apparence responsables des fautes que commettent leurs disciples, pour le moins quand ce sont pédagogues domestiques, d'autant qu'il y a je ne scay quelle obligation mutuelle entre père et fils, précepteur et disciple pour le fait de l'éducation. Mais entre valet et maistre, il n'y en peut avoir autre que de justice : tant servy, tant payé ; au partir de là nulle relation mutuelle.*

GARASSE, *Somme théol.*, liv. 2, p. 375.

P. 375, l. 27. Jamais la faute du valet ne fut justement imputée au maistre. L. 23. Il y a je ne sçay quelle obligation entre père et fils, précepteur et disciple, pour le fait de l'éducation ; mais entre valet et maistre il y en peut avoir autre que de justice, tant servi tant payé ; au partir de là nulle relation mutuelle.

PAR LA T M J.

I, 4. Garasse, dont leur *Bibliothèque* (1) composée par un de leur compagnie avec approbation de leur général et de plusieurs autres théologiens parle avec de grands éloges, veut faire croire que la vanité et la bonne opinion de soy-mesme, qui est la peste la plus dangereuse des mœurs, est une récompense que Dieu donne à ceux qui ne méritent pas l'estime et les louanges des hommes. *C'est un effet*, dit-il, *de justice commutative que tout travail honneste soit récompensé ou de louange ou de satisfaction. Quand les bons esprits font un ouvrage excellent, ils sont justement récompensez par les applaudissemens et par les louanges communes, etc. Quand un pauvre esprit travaille beaucoup pour ne rien faire qui vaille, il n'est pas juste ny raisonnable qu'il attende des louanges publiques ; car elles ne luy sont pas deues. Mais afin que ses travaux ne demeurent pas sans récompense, Dieu luy donne une satisfaction personnelle, laquelle per-*

(1) Il s'agit de la *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu* du P. Alegambe, publiée à Anvers en 1643.

sonne ne luy peut envier sans une injustice plus que barbare. Ce qu'il explique par une comparaison ridicule : *tout ainsy que Dieu qui est juste donne de la satisfaction aux grenouilles de leur chant.*

GARASSE, *Somme théol.*, l. 2, p. 419.

II, 10. Ils jugent des injures qu'on fait au prochain selon les règles de la vanité du monde et non point selon les règles de l'Évangile, le mesme Garasse disant que lorsqu'un gentilhomme donne un soufflet à un villageois, c'est péché de colère qui n'entre pas en considération ; de villageois à villageois, c'est une offense ridicule dont on ne fait point d'estat. Mais si un villageois ou un homme de néant avoit la hardiesse de donner un soufflet à un gentilhomme, l'offense ne se peut réparer que par la mort du criminel.

GARASSE, *Somme théol.*, l. 2, p. 294.

B. Propositions tirées de l'ouvrage intitulé : *Apologia pro processione sanctæ sedis apostolicæ quantum ad gubernationem catholicorum in Anglia durante tempore persecutionis cum defensione status religiosi. Authore Daniele a Jesu, sacræ theologiæ lectore* (1).

PAR LA T M J.	PAR LA SORBONNE ET LE CLERGÉ
IV, 4. Ne pouvant souffrir en Angleterre d'estre soumis à l'évesque de Chalcédoine que le pape y avoit envoyé pour gouverner cette Église, en haine de l'épiscopat ils ont publié une infinité de mauvaises maximes contre le sacrement de confirmation qui ne peut estre conféré que par les évesques. Et entre autres choses :	
IV, 5. Ils ont soutenu que ce sacrement n'estoit pas une cause suffisante pour envoyer un évesque dans une Église. *Apol. Daniel a Jesu*, c. 3, § 4, num.	Ex c. 3, § 4, n. 28. Donatio confirmationis non impedit quin grex ejus (episcopi) dicere ei adhuc possit, nempe pedes capiti, non indigemus te ut es episcopus.
IV, 6. Qu'il est dangereux d'avoir trop de confiance au sacrement de confirmation. *Ibid.*, c. 2, § 4, num. 23.	Ex c. 2, § 4, n. 23. Patet quod confidentia in confirmationis virtute importare possit magnum periculum animabus. — Forte

(1) Ouvrage pseudonyme du P. Floyd († 1649), condamné par les assemblées du clergé et la Sorbonne. Cf. plus haut, pp. 361-362.

IV, 7. Que l'onction du chresme au baptesme supplée l'effet de la confirmation.

Ibid., c. 2, § 3, num. 22.

vereri poterant (summi pontifices) ne confidentia hujus sacramenti causans remissionem in usu aliorum illis (catholicis Angliæ) noceret.

Ex c. 2, § 3, n. 22. Chrismatio in baptismo per sacerdotem instituta fuit ab Ecclesia ad supplendum non solum significationem episcopalis chrismatis, sed etiam effectum, nempe ad conservandos et confirmandos homines in baptismali gratia...

V, 20. Ils ont enseigné dans les livres d'Angleterre et soutenu depuis contre les censures des prélats et de la Sorbonne qu'il est très faux que chaque Église particulière aye besoin d'un évesque qu'on ne le peut soustenir sans une très périlleuse conséquence.

Apol. Daniel a Jesu, c. 1, num. 2.

Ex c. 1, num. 2. Falsissimum est ac in consequentia periculosum quod particularis Ecclesia sine episcopo esse non possit.

V, 21. Que les évesques ne sont nécessaires que pour ordonner des prestres.

Ibid., c. 3, § 4, num. 13.

Ex c. 3, § 3, n. 18. Ordinatio presbyterorum et ministrorum Ecclesiæ sola est causa quæ infert necessitatem episcopi.

V, 22. Qu'on pourrait se passer d'évesques en France, en Espagne, en Angleterre, pourveu qu'il en eust dans la chrestienté suffisamment pour faire des prestres.

Ibid., c. 3, § 3, num. 8.

Ex cap. 3, n. 24. Lex divina non plus exigit quam ut sint aliqui episcopi in Ecclesia tot numero scilicet ut periculum non sit ne totus ordo subito abripiatur ex eorum mortibus : et sic dispersi per mundum ut omnibus christianis sufficienter provideatur de doctis et virtuosis sacerdotibus. Si hoc fiat, legi divinæ satisfit, licet nulli sint episcopi in Gallia, Hispania aut Anglia.

V, 23. Que l'épiscopat n'est pas absolument un estat plus parfait que celuy des religieux.

Ibid., c. 1, n. 24.

Ex c. 5, n. 34. Licet speculative status episcopalis sit perfectior ut consideratur secundum nudam suam naturam ; tamen

quia practice res sumenda est secundum omnes suas circumstantias et prout moraliter haberi potest, ideo absolute status religiosus pluris æstimandus est et felicior putandus et pro quolibet in particulari perfectior.

C. Propositions tirées du livre du P. Cellot intitulé : *De hierarchia et hierarchis libri IX* (1).

PAR LA T M J.	PAR LA SORBONNE ET LE CLERGÉ.
V, 1. Cellot dans livre *De le hiérarchie,* fait pour la cause commune de toute la société et favoriser la mauvaise doctrine de ses confrères d'Angleterre, censurée par les évesques et par la Sorbonne, renverse toute la hiérarchie de l'Église par une division chimérique en trois hiérarchies dont celle qui comprend le pape comme pape et les évesques selon leur puissance et leur charactère n'est que la dernière : et celle qu'il a formée dans son imagination et qu'il appelle des grâces gratuites, où il met les frères lais et mesmes les femmes, toute la première.	Ex l. 3, cap. 16, p. 154. Universalem Ecclesiæ hierarchiam in strictiori significato sumptam, in tres partes seu partiales hierarchias distribuo, earumque singulis tres gradus assigno. Primam et supremam charismatum seu gratiarum gratuitarum ; mediam ordinis ; infimam jurisdictionis appello. In prima sanctitas est, in secunda consecratio, in tertia missio. Prima dat auctoritatem excellentiæ ; altera simpliciter potestatem aut, ut D. Thomas, officium ; ultima jurisdictionem.
Cellot, *De hiérarch.*, l. 1, c. 16, p. 154.	
I, 2. Pour obliger le monde à suivre les nouveautez pernicieuses qu'ils ont introduites dans la morale chrestienne, ils enseignent que nous devons apprendre	Ex lib. 8, cap. 16, p. 714. Ex iis qui recentissime scripserunt, Valerius Reginaldus, viginti annos et amplius se illam scientiam professum, non tamen suam in

(1) Sur cet ouvrage voir plus haut, pp. 70-71 et pp. 362-364.

la règle de notre foy des anciens Pères ; mais que pour celle des mœurs, il la faut tirer des docteurs nouveaux, ce qui est une chose injurieuse à tous les Pères de l'Église.

Tous les casuistes : VASQUEZ, VALENTIA, ENRIQUEZ, LESSIUS, EMMAN. SA, in *Summa,* verb. dubium ; VALENTIA, REGINALDUS, etc. CELLOT, *De hier.*, l. 8, c. 16, p. 714 (1).

II, 1. Cellot enseigne que la loy de Moyse donnoit la grâce aussi bien que l'Évangile et qu'elle conduisoit au ciel par la crainte comme la loi évangélique par amour. Contre la définition expresse de S. Paul qui dit que si la loy de Moyse avait eu le pouvoir de justifier les hommes, multis sed potius aliorum sententiam sequi gloriatur : et quidem recentiorum, quoniam, inquit, quæ circa fidem emergunt difficultates, eæ sunt a veteribus hauriendæ : quæ vero circa mores homine christiano dignos, a novitiis scriptoribus, qui temporum nostrorum naturam et studia penitus introspexerunt. Et in margine scribit : doctrina morum a recentioribus sumenda.

Ex lib. 3, cap. 3, p. 122. Vides lector quam honorifice de lege loquatur cum Apostolo S. Augustinus, eamque non suo, sed concupiscentiæ vitio improbis obesse dicat, tantum ex accidenti, non per se et quantum in se est. Perfici autem Dei gratia, non ab ipsa lege aliena, ex alia quadam lege

(1) Arnauld cite quelquefois plusieurs auteurs pour une même proposition. D'après ses propres déclarations dans sa *Lettre d'un théologien à Polémarque,* p. 108, il faut croire que, dans la plupart de ces cas, il s'est contenté de reprendre simplement les noms des théologiens qu'il a trouvé dans l'auteur principal. — Nous donnerons ici une très courte notice biographique des écrivains que nous n'avons pas rencontrés dans l'exposé de notre dissertation. Tous ces renseignements sont puisés dans HURTER, *Nomenclator*, t. I², ou dans SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus.*

Gabriel Vasquez (1551-1604) fut professeur de théologie à Rome et émule de Suarez. Au témoignage de HURTER, *o. c.*, p. 142, Morin l'appelait « clarissimum et famosissimum lumen ». D'autres auteurs lui ont donné le surnom d'« Augustin espagnol ».

Grégoire de Valence (1551-1603) fut également professeur de théologie à Rome. Il est connu pour le rôle marquant qu'il a joué dans la congrégation *de auxiliis.*

Henri Henriquez (1536-1608), religieux insoumis et instable, professa la théologie à Cordoue et à Salamanque.

Emmanuël Sa († 1596), commentateur de l'Écriture sainte et théologien érudit, enseigna pendant quelques années au collège romain. Ses *Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti* (Venise, 1595), souvent cités par la TMJ, ont eu plusieurs éditions.

Valère Reynauld (= Reginaldus) (1543-1623), professeur de morale à Paris et à Dole, s'est fait un nom en théologie pastorale.

Jésus-Christ seroit mort en vain. Et contre la première nation du christianisme qui nous asseure que les biens éternels ne sont préparez qu'à ceux qui ayment Dieu, *quæ preparavit Deus diligentibus se.*

De hier., l. 3, c. 3, p. 122 et 107. — Gal. 2, v. 11.

mutuo sumpta, sed ipsi non minus quam Evangelio intrinseca.

IV, 2. Pour élever leur vœux, ils diminuent tant qu'ils peuvent les obligations du baptesme et Cellot a osé dire que ces paroles : *je renonce, je veux, je crois,* n'emportent point de promesses.

CELLOT, *De hier.*, l. 9, c. 15, p. 913.

L. 9, c. 15, p. 913. Verba abrenuncio, volo, credo, promissionem non important : (eo) *quod susceptor* voto suo *nescientem puerum illigare non possit.*

IV, 39. Il emploie plusieurs pages pour préférer les fonctions de l'ange gardien aux fonctions du sacerdoce et pour faire voir que les anges ne possèdent pas seulement le nom et la qualité d'évesque et de prestre, mais le sont effectivement : renouvelant ainsi l'erreur des jésuites d'Angleterre condamnée par les prélats et la Sorbonne.

Ibid., lib. 2, cap. 19, 20.

Ex lib. 1, c. 18, p. 39, 40. Ut angeli comministri sunt nostri, operum duces et perpetui in sanctissimis illis mysteriis adjutores ut sequenti libro videbimus : in quam hierarchiæ sanctitatis partem, assumptos ex hominibus, cœlestis hierarchia vocat. Quare actionibus hierarchicis hominem angelus antecellit.

Lib. 2, c. 19, p. 85. Confirmata angelis episcoporum et sacerdotum nuncupatione, quid apertius postulas ut rem ipsam, et pro modo, et munus et officium asseram.

V, 2. Le mesme auteur, à l'imagination des calvinistes, veut que l'Église, dont il est parlé dans l'apocalypse, qui s'enfuit dans le désert, n'ait point d'hommes pour pasteurs, mais seulement des anges ; qui est une hérésie formelle contraire aux promesses de Jésus-

Cap. 20, p. 90. Addo ex apocalypsi illud, etsi non ejusdem roboris, non contemnendum tamen testimonium. Mulier enixa fugit in solitudinem ut ibi pascant eam mille ducenti sexaginta. Si mulier illa Ecclesia est, metu persecutorum in desertum abrepta, qui

Christ qui conservera toujours dans l'Église la succession des pasteurs, depuis son premier advénement jusques au second.

Ibid., l. 2, c. 20, p. 90.

V, 3. Il veut aussi que l'autorité des papes et des conciles généraux despende du consentement des peuples, ce qu'il appelle *infaillibilité passive,* qu'il met dans les laïsques mesmes et qu'il élève en un sens au-dessus de l'infaillibilité de l'Église qui réside dans les évesques, puisqu'il veut que celle-cy despende de l'autre.

Ibid., lib. 4, c. 10 et 12.

V, 5. Il dit que la convocation des conciles est une chose dangereuse et que c'est pour cette raison qu'on n'en assemble plus.

Ibid.

V, 6. Il soutient que les abbez ou généraux d'ordre, quoyqu'ils ne fussent point prestres, ont par la seule qualité de supérieurs de maisons religieuses voix délibérative et définitive dans les conciles généraux aussi bien que les évesques, et qu'ainsi ils sont hiérarques par ce seul titre et par eux-mesmes et non par le sacerdoce ou par une commission particulière des évesques.

Ibid., lib. 3, c. 16.

sunt pastores ejus futuri ? At illi ipsi sunt qui fugiunt, qui latent, qui pascuntur ? Angeli ergo qui mulieris partum rapiant in cœlum : iidem matrem pascunt.

Ex. lib. 4, c. 12. Supra vidimus reclamantis Ecclesiæ vocem pontificum et conciliorum decretis robur detraxisse quæ passivæ infallibilitatis pars est et species.

Ex lib. 4, c. 10, p. 198. Cæterum quod alias decreverat constantiense concilium ut quoque decennio synodus generalis convocaretur... posteritas malo suo experta omisit exsequi... Et in margine habet : conciliorum generalium periculosa convocatio.

Ex. lib. 5, c. 14, p. 344. Tertium argumentum deduco ex actibus hierarchicis, quos in conciliis provincialibus generalibusque exercent ab antiquo abbates et ex quo religiosi mendicantes exorti sunt, eorum ordinum generales. Nam si eos judicasse, decrevisse, subscrivisse monstravero, licet aliquando ad sacerdotii dignitatem evecti non essent, eo tantum nomine quod abbates seu archimandritæ monasteriis præessent, nonne confecero hierarchas esse et quidem eximio post episcopos gradu ? Quid amplius habent in synodo episcopi quam ut sedent et ordinent ?

V, 24. Cellot a confirmé cette erreur disant *qu'il faut que tous les hommes et que l'Église mesme se trompe s'il n'y a rien de meilleur dans le monachisme que dans l'épiscopat.*

CELLOT, *De hiérar.*, lib. 7, c. 23.

V, 25. Le mesme enseigne que ce n'est pas précisément la saincteté qui est requise à l'estat épiscopal, mais la seule ordonnance de l'Église, ce qui est cause *que l'on rejette ceux que leurs crimes ont réduis infâmes.*

Ibid., lib. 9, c. 20, p. 947.

V, 19. Cellot enseigne que les privilèges des religieux ne peuvent estre ny révoquez ni restraints par les papes mesmes.

De hier., l, 3, c. 20, p. 379 et c. 22, p. 393.

V, 27. Il soustient aussi et Bauny avec luy, qu'il n'est point

Ex lib. 7, c. 23, p. 965. Omnes et omnia et ipsam Ecclesiam falli oportet si melius in religione quam in episcopatu nihil est...

Ex lib. 9, p. 947. Eadem est Gratiani sententia, ad quam lectorem remitto, deprehensurum criminibus nonnullis infamem ab episcopatu procul haberi, non vi status ipsius, sed optimo Ecclesiæ instituto, eximiam quantum fieri potest sanctitatem in ministris suis exigentis.

Ex lib. 5, c. 20, p. 374. Horum igitur operum hierarchicorum si negetur facultas (mendicantibus) tolli etiam finem necesse est : at fine ex rebus ablato, illam ejusmodi religionum essentiam, id est religiones ipsas deleri et dissipari necesse est. Dicam equidem quod sentio... talem ab Ecclesia religionis formam potuisse non probari atque invehi facile concedo ; sed eam quæ alienæ saluti serviat sine privilegiis erigi potuisse, aut etiam cum illis revocatis conservari posse, nunquam mihi persuadere potui.

Ex lib. 5, c. 22, p. 393. Hæc enim sic data potestas (mendicantibus) legitimo judicio, interlocutione pontificis, et in jus canonicum relata, jam non privilegium sed jus est. Adeo ut vere se dicere possint, habere a jure potestatem.

Ex lib. 5, c. 24, p. 400. Si sacerdotem præsentatum alias doc-

absolument nécessaire aux religieux qui veulent confesser d'estre approuvez par les évesques mais qu'il leur suffit de se présenter lorsqu'ils en sont capables et que si on les refuse, le refus leur tient lieu d'approbation, contre l'expresse définition du concile de Trente et beaucoup de décrets des papes.

Ibid., lib. 5, c. 24, p. 400; Bauny, *De sacram*, tract. 4, de min. pœnit. q. 11.

trina moribusque idoneum aut examinare prælatus adeoque approbare aut etiam examinatum item approbare recusaverit, in usu tridentini quid fiet homine indignam passo repulsam? Aperta enim legis verba sunt : *nullum posse nisi approbationem obtineat reipsa* et non privilegio repulsæ aliunde accipiat? Distinctionem hic utendum arbitror ut secularem a religioso separemus... At regularis ordinum prædictorum longe alia est ratio... cui jus antiquum... dat, ut si forte prælati fratribus electis et præsentatis licentiam exhibere recusaverit, pontifices ex tunc eam ipsis gratiose concedant de plenitudine apostolicæ potestatis... Itaque de jure isto novo dejectus ad antiquum recurret et sibi approbationem, licentiam, jurisdictionem concessam putabit a summo pontifice, quam inferior pontifex injuste, ut quidem ponimus, recusaverit.

V, 28. Ils enseignent encore plus hardiment qu'ayant esté une fois approuvez, ils ne peuvent estre révoquez ny limitez en un certain lieu.

Ibid., c. 25, p. 402.

Cap. 25, p. 402. Si prodiderit (secularis) ignorantiam... desinit esse approbatus. De religioso autem quid? Non ita, mi lector; quam ob rem? Quia enim semel præsentari sufficit.

PAR LA T M J.

II, 5. Ils ont tant peur qu'on ne restitue le bien d'autruy, que Cellot ne craint point d'appeler le livre d'un casuiste, qui avoit empesché un homme de faire une restitution ordonnée par son confesseur, et qu'il alloit accomplir, *un effet de la prédestination de cette personne, le prix du sang de Jésus-Christ.*

De hier., lib. 8, c. 16, p. 717.

IV, 1. Cellot soustient, que les diacres sont ministres ordinaires du baptesme, contre le décret d'Eugène, dans le concile de Florence ; le catéchisme du concile de Trente, au chap. du baptesme ; les constitutions apostoliques, liv. 3, ch. II ; le pape Gélase, ad episc. per Lucaniam au canon 9 ; le concile d'Yorck, sous le pape Célestin III ; les concile de Londres, sous Innocent III, ch. 3, et généralement le sentiment des Pères et des scholastiques.

Cellot, *De hier.*, 7, c. 4, p. 573.

IV, 11. Cellot fait le diacre ministre ordinaire pour distribuer le corps de Jésus-Christ, contre le canon 20 du concile de Nicée, selon la version de Rufin; le canon 38 du quatriesme concile de Carthage; le canon 15 du deuxiesme concile d'Arles ; le canon 23 du synode *in Trullo*; le décret du pape Gélase *Ad episcopos Lucaniæ,* cap.; 10 le concile d'York [fut allegué]; les statuts d'Odo, évesque de Paris, *capitulo de sacramento altaris,* canone 8 ; la prattique ancienne de l'Église, le sentiment des Pères et des théologiens.

Cellot, *De hier.,* lib. 7, c. 4, p. 573.

IV, 36. Il n'attribue aucune authorité d'excellence au clergé en vertu de l'ordre, ny aucune saincteté, laquelle il attribue aux moines, en vertu de leur profession. Contre la doctrine des Pères qui veulent, que précisément en vertu de l'ordination, on acquiert et saincteté et dignité et autorité.

Cellot, *De hierarch.,* l. 3, c. 16, p. 454.

IV, 37. Il parle du sacerdoce de la plus injurieuse manière que l'on se puisse imaginer, en soutenant que, dans les premiers siècles de l'Église, on n'a pas moins forcé les pécheurs et les scélérats de se faire prestres en punition de leurs crimes que de (se) retirer dans les monastères.

Ibid., lib. 7, c. 6, p. 593.

IV, 38. Il reprend comme un crime la plainte que les gens de bien font d'une trop grande multitude de prestres, et proposant une extravagante métamorphose de tous les hommes qui sont au monde, des femmes, mesme des bestes brutes et des choses inanimées en prestres de Jésus-Christ, il soustient qu'il n'y auroit pas sujet de se plaindre d'un trop grand nombre.

Ibid., lib. 7, c. 12.

IV, 40. Il veut faire passer l'estat de moyne pour beaucoup plus relevé que celuy de sous-diacre, portier, psalmiste et lecteur. Et il ne peut souffrir qu'on dit que les moynes marchaient en l'église après les lecteurs et les chantres.

Ibid., lib. 7, c. , p. 556 et c. 3, p. 567.

V, 7. Il prétend que les frères lais des chanoines réguliers et des mendians appartiennent à la hiérarchie, en tant qu'ils aydent les clercs réguliers ; *de la mesme sorte* (dit-il) *que les diacres appartiennent à la hiérarchie de l'Église avec les apostres, en tant qu'ils les soulageoient au soin des tables et des pauvres.* Qui est une erreur visible au regard des diacres, qui appartiennent par eux-mesmes à la hiérarchie, et une fausseté pleine d'insolence au regard de ces frères lais, qu'on ne peut mettre dans la hiérarchie sans la renverser.

Ibid., lib. 7, cap. 10, p. 604.

V, 8. Il traite d'une manière injurieuse tous les prestres du clergé, les appelant *marchands de messe, sacrificulos, missificantes et missasolorantes.* Et il fait une comparaison d'un religieux avec un prestre, la plus pleine d'orgueil et de pharisaisme qui se puisse imaginer.

Ibid., lib. 5, c. 19, p. 346 ; l. 3, c. 17, p. 159 et l. 7, c. 16, p. 921.

V, 26. [Cellot enseigne] que, lorsqu'on dit que l'estat d'évesque demande de plus grandes et de plus parfaites vertus que celuy de religieux, cela ne se doit entendre que des vertus politiques, qui sont plus éclatantes et plus exposées aux yeux des hommes, et non pas des vertus intérieures, et qui produisent dans l'âme un plus grand amour de Dieu.

Ibid., lib. 9, c. 20, p. 947.

D. Propositions tirées de *La somme des pechez* du P. Bauny (1).

PAR LA T M J.	PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE.
II, 7. Ils enseignent contre le précepte d'aymer son prochain qu'il n'y a point de péché mortel *d'avoir une aliénation telle et si violente contre quelqu'un,* que quoy que ce soit, on ne veuille luy pardonner quand il recognoist avoir failly et se met à la raison. BAUNY, *Somme des péchez,* p. 124 et 125 de l'édit. 5.	P. 129, c. 9. Troisième marque de haine à l'endroit du prochain c'est de ne le vouloir hanter, en avoir une aliénation telle et si violente que pour quoy que ce soit l'on ne veuille luy parler ni l'ayder à son besoin, ou bien luy pardonner quand il reconnaît avoir failli et se met à la raison. P. 125. Je crois néantmoins qu'à manquer à ces choses *il n'y a point de péché mortel,* sinon en cas de scandale.

(1) Voir plus haut, pp. 364-366.

II, 8. Bauny dit que l'envie n'est pas un péché mortel *quand elle est conceue pour le bien temporel du prochain,* et la raison qu'il apporte est très dangereuse et va aussi bien à excuser le larcin que l'envie : *Car,* dit-il, *le bien qui se trouve ès choses temporelles est si mince et de si peu de conséquence pour le ciel, qu'il est de nulle considération devant Dieu et ses saints.* Et cependant c'est pour ce bien temporel de nulle considération qu'il permet le maquerelage, *propter temporalem commoditatem,* et qu'il souffre que des personnes demeurent dans les occasions prochaines de péché, lorsqu'ils n'en peuvent sortir *sans en recevoir de l'incommodité.*

Bauny, *Somme des péchez,* p. 123, édit. 5.

P. 122. *Seconde marque de haine* et manquement d'amour à l'endroit du prochain, c'est estre marri de son bien, en concevoir de la douleur, qui soit de soi désordonnée...

P. 123,...péché lequel *quoiqu'au témoignage* de saint Augustin, *il soit contraire à la charité,* toutefois *il ne semble pas mortel :* car *le bien* qui se trouve ès choses temporelles est *si mince* et de si *peu de conséquence* pour le ciel qu'il est *de nulle considération* devant Dieu et ses saints... Il n'est non plus mortel lorsqu'on se laisse aller à de tels désirs *ex bono motivo.*

III, 11. Bauny ne recognoist pour stupre que celuy qui se commet par force et par violence et prétend que ce n'est qu'une simple fornication de corrompre une fille quand elle y consent, quelques prières et persuasions qui soient intervenues de la part de l'homme, quoyque les jurisconsultes, mesmes payens, ayant égalé à la force les persuasions importunes et violentes et que, mesme en un sens, le dernier soit un plus grand crime que l'autre, parce qu'en l'une on ne corrompt que le corps et en l'autre on corrompt le corps et l'esprit.

Bauny, *Somme des péchez,* p. 143.

Ch. 8, p. 143. *Stupre* est quand l'acte se fait avec une vierge contre sa volonté et par force. *Quand elle s'y porte* de gré à gré et volontairement *ce n'est pas stupre* mais fornication ; et lors, *il n'est pas nécessaire en conscience de la doter* quelques prières et persuasions *qui y soient intervenues* de la part *de l'homme,* moins de la *prendre à femme* n'étant pas encore marié, pour ce qu'en ce cas, celui qui a eu affaire avec elle *ne lui a fait aucune injure.*

III, 12. Le mesme auteur veut qu'en ce cas de persuasions et de prières, on ne soit point obligé de doter une fille qu'on aurait corrompue.

Ibid.

III, 15. Dans toutes les palliations qu'ils ont trouvées pour authoriser l'usure, il n'y a plus maintenant que les simples qui en puissent faire scrupule ; et Bauny donne des inventions pour pouvoir, sans blesser sa conscience, donner son argent à intérest et le prendre non seulement au denier des rentes constituées, mais tel que la discrétion et la prudence de celuy qui preste, jugera à propos. Et il a pris la peine d'en dresser le contract et mesme les complimens qu'on se doit faire l'un à l'autre dans ces rencontres.

BAUNY, *Somme des péchez*, p. 351, etc., édit. 5.

P. 351. *Donner* son argent à *cens racheptable de part et d'autre* ou en société, accompagné des deux contracts dont nous avons parlé, *n'est chose qui puisse* raisonnablement *s'accuser de péché*, puisqu'elle se voit autorisée *d'une coutume* dont l'on ignore les commencemens... Encore que ce prix *ne soit établi du prince*, il *ne laisse* toutefois *d'être juste*, attendu que *le peuple*, c'est-à-dire ceux qui *reçoivent ou donnent argent*, pour achepter ou vendre *tel cens, décernent et statuent* par entre eux *que le prix soit tel.*

III, 18. Il n'oblige pas aussi à restitution des dommages celuy qui aura prié un soldat de frapper, battre son voisin ou de brusler sa grange, etc., pour ce, dit-il, qu'il n'a violé la justice en priant un autre d'une faveur, qui demeuroit toujours libre à l'accorder ou à la nier, rien ne l'obligeant de le faire que la honte, douceur ou facilité de son esprit, attribuant ainsi les crimes qui se font par la persuation d'autruy, à la bonté, douceur et facilité de l'esprit de celuy qui les commet ; et trouvant que c'est une grande dou-

Ch. 13, p. 307 et 308. Quest. 10. Si l'on est obligé de restituer les dommages qui seroient arrivés d'une action qu'un tiers auroit faite à notre instance : par exemple : *quelqu'un priera un soldat de frapper et de battre* son voisin ou *de brusler la grange* d'un homme qui l'aura offensé, l'on demande si au défaut du soldat, *l'autre qui l'a prié de faire* tous ces outrages *doit réparer* du sien le mal qui en sera issu ; le disent Cajetan etc., p. 308. *Mon sentiment n'est pas le leur :* car à restituer *nul n'est tenu*, s'il n'a violé la justice ; *le sait-on*

ceur de frapper et de battre le monde et brusler les granges.

BAUNY, *Somme des péchez*, p. 307.

V, 30. Bauny maintient que les privilégiez ont le pouvoir d'absoudre des cas réservez à l'évesque contre la déclaration des cardinaux de l'an 1557 et les ordonnances de Clément VIII, (de) 1601, et de Paul V, (de) 1617, qui ont révoqué toutes les grâces accordées aux réguliers, par eux et leurs prédecesseurs, avec défense sous peine d'excommunication d'absoudre d'aucun cas que les évesques se soient réservez ; et contre le décret de sa sainteté d'à présent, imprimé au bout du manuel de Paris, qui a renouvelé la mesme défense et qui nomme expressément ces jésuites. Mais il se mocque de toutes ces ordonnances des papes en disant qu'elles n'ont lieu qu'au-delà des monts.

BAUNY, *Somme des péchez*, p. 805. etc.

quand l'on se soumet à autrui, *quand l'on le prie d'une faveur ?* Quelques désirs que l'on aie de l'obtenir par son moyen, quelques demandes que l'on lui en fasse, il demeure toujours libre de l'octroier ou la nier : de quelque part qu'il incline, c'est sa volonté qui l'y porte, *rien ne l'y oblige que la bonté,* que la douceur *et la facilité de son esprit*. Si donc il ne répare le mal qu'il aura fait, s'il ne restitue les choses en leur premier état, *il n'y faudra astreindre* celui à la prière duquel *il aura offensé l'innocent*.

Ch. 41, p. 1025. Les religieux mandians et autres qui jouissent de leurs privilèges, peuvent-ils absoudre des dits cas sans la licence des évesques qui les ont réservez ? Comme le saint Père se décharge sur eux d'une partie de son soin à obliger les fidèles de ses grâces, ainsi leur donne-t-il le pouvoir à le faire, ils sont ses délégués et, en cette qualité, il n'y a vice qui leur soit réservé, rien qu'ils ne puissent délier et remettre à qui implore leur secours. Ceux qui ne goûteront pas ce discours, objecteront que Clément VIII, l'an 1601, et Paul V, l'an 1617, ont révoqué toutes les grâces accordées aux religieux par eux et leurs prédecesseurs, avec défense sous peine d'excommunication, d'absoudre d'aucun cas que les évesques se seroient réservés. Mais nous disons 1° que cette bulle n'a jamais été reçue

ni publiée en France ; 2° qu'elle ne comprend autres personnes que ceux qui sont au-delà des monts.

PAR LA T M J

I, 3. Il n'y a presque personne qui ne puisse trouver des excuses à ses crimes, si l'on admet les conditions qu'ils maintiennent estre nécessaires, afin qu'une action soit mortelle, ne voulant pas qu'elle le puisse estre, *si elle ne procède d'homme qui voye, qui sçache, qui pénètre ce qu'il y a de bien et de mal en elle. Et soutenant qu'avant cette perquisition, cette veue et cette réflexion de l'esprit dessus les qualitez bonnes ou mauvaises de la chose à laquelle on s'occupe, l'action avec laquelle on l'a fait n'est pas volontaire.*

Bauny. *Somme des péchez,* p. 906, éd. 5.

I, 6. Ils ont ruyné autant qu'ils ont pu, l'obligation que les pécheurs ont de se séparer des occasions prochaines du péché ; et sur cela Bauny enseigne, que ce n'est pas une occasion de péché, qu'on soit obligé de quitter, *que d'avoir une femme chez soy avec qui on pèche une fois ou deux fois le mois.*

Bauny, *Somme des péchez,* c. 1, dern. édit.

I, 7. Il enseigne au mesme lieu que de jeunes gens qui se corrompent avec des femmes, ne sont pas obligez de quitter leur conversation, *s'ils ne le peuvent faire sans donner occasion au monde de parler, ou sans en recevoir de l'incommodité.*

Ibid.

I, 8. Enfin le mesme auteur soutient généralement *que le précepte d'éviter ce qui allèche l'homme au vice, pour en estre l'occasion quasi certaine, ne nous oblige qu'à ne rechercher pas de gayeté de cœur ce qui porte au peché.*

Ibid.

I, 10. Ils ne trouvent aucun péché à une femme qui se pare avec une curiosité excessive, *encore qu'elle ait connoissance du mauvais effet que sa diligence à se parer opèreroit et au corps et en l'âme de ceux qui la contempleroient, ornée de riches et de précieux habits, pourveu qu'elle n'ait pas formellement intention de les porter au mal* : Mesprisant ainsi les oracles des deux princes des apostres, qui défendent si expressément aux femmes chrestiennes de rechercher ces vains ornements.

Bauny, *Som. des péchez,* p. 1093, éd. 6 ; Sanchez, en sa *Somme,* tom. I, l. 1, c. 6 ; 2 Tim. 2, v. 9 et 1 Pet. 3, v. 3 (1).

(1) Thomas Sanchez (1550-1610) est surtout connu comme moraliste et juriste.

III, 2. Les profanations du service divin ne sont en leur estime que des offenses légères et Bauny, citant faussement Cajetan, est d'opinion que l'on peut sans péché mortel y chanter des chansons mondaines, pourveu qu'elles ne contiennent de la vanité.

Bauny, *Som. des péchez,* p. 6, édit. 5.

III, 4. Touchant le second commandement, Bauny prétend que prendre Dieu à tesmoin d'un mensonge léger n'est une irrévérence pour laquelle il veuille et puisse damner un homme.

Bauny, *Som. des péchez,* p. 845, édit. 5.

III, 5. Ils veulent que ces paroles de jurements et blasphèmes ordinaires, « mort, teste, ventre » etc., pourveu qu'elles ne soient prononcées que par colère et non par indignation envers Dieu, ne sont pas des blasphèmes, parce qu'il est vray que Dieu s'estant fait homme, il a comme homme ces parties, et qu'ainsi ce n'est qu'un péché véniel, quand il est sans parjure et sans scandale : comme s'il se pouvoit faire que ces paroles d'impiété ne fussent pas scandaleuses.

Bauny, *Som. des péchez,* p. 95, édit. 5 ; Layman, t. I, 2, tr. 10, c. 6 ; Bauny, *Som. des péchés,* p. 101, édit. 5 (1).

III, 6. Pour le commandement d'aimer ses père et mère, sans parler maintenant des pères spirituels, Bauny excuse généralement de péché mortel les enfans qui prennent le bien de leurs pères et mères et il se fonde sur une raison très pernicieuse : *D'autant,* dit-il, *que les parens ne sont censez vouloir obliger leurs enfans à n'entreprendre sur le leur sous cette peine, y ayant de l'apparence qu'ils aymeroient mieux voir tout leur bien fondu entre leurs mains, que leurs dits enfans en disgrâce avec Dieu.* Comme si ce sentiment ne devoit pas estre commun à tous les chrestiens, ou comme si ce n'estoit pas un péché d'outrager les gens de bien, sous prétexte qu'ils font profession de pardonner les injures qu'on leur fait.

Bauny, *Som. des péchez,* p. 20.

III, 13. Ils permettent aux valets et aux servantes de servir d'instruments aux desbauches de leurs maistres et maistresses ; et Bauny soustient qu'un valet ou une servante peuvent porter des poulets, donner des assignations et entretenir tout le reste de ces mauvaises pratiques, pourveu qu'en cela ils ne regardent que leur commodité temporelle, *modo id fiat propter temporalem commoditatem.*

Sanchez, in *Sum.,* lib. I, c. 7 min. ; Sa, verbo peccatum, num. 9 ; Azor. *thom.* 2, l. II, c. ult. ; Bauny, *Som. des péchez,* ch. dern., I éd. (2).

(1) Paul Laymann (1575-1635) enseigna la théologie et le droit canon dans plusieurs villes d'Allemagne. Ce fut un des plus grands moralistes de son époque.

(2) Jean Azor (1542-1603), professeur de théologie à Rome, moraliste assez célèbre à son époque.

III. 14. Contre le septiesme commandement, Bauny excuse de l'obligation de restituer ceux qui, par ignorance de fait ou de droit, auroient pris le bien d'autruy, encore que par après on leur fasse reconnoistre l'injustice de leurs acquisitions.

Bauny, *Som. des péchez*, p. 238.

III, 16. Le mesme Bauny enseigne *que les valets qui se plaignent de leurs gages, les peuvent d'eux-mesmes croistre, en se garnissant les mains d'autant de bien, appartenant à leurs maistres, comme ils s'imaginent en estre nécessaire pour égaller lesdits gages à leurs peines.*

Som. des péchez, p. 213, édit. 5.

III, 17. Le mesme autheur veut qu'on ne soit pas obligé, sous peine de péché mortel, à rendre ce qu'on a pris par quantité de petits larcins, *quelque grande que puisse estre la somme totale.*

Bauny, *Som. des péchez*, p. 21.

III, 20. Bauny excuse la médisance de péché mortel, quand la personne dont on mesdit est de soy vile, ou ne s'en soucie que peu ou point, et ce d'autant qu'elle tient à honneur ce de quoy on la blasme. *Ainsi*, dit-il, *ce n'est péché de dire d'un gentilhomme* (sans distinguer si ce qu'on dit est vray ou faux) *qu'il est haut à la main ; qu'il a fait un duel, qu'un soldat entretient chez soy une garce, qu'il est altier, glorieux, cajoleur, etc., pour ce que telles gens font trophée de ces choses.*

Bauny, *Somme des péchez*, p. 361.

IV, 19. Quoy qu'ils ayent presque réduit tout le sacrement de pénitence à la seule confession, et qu'ils ne demandent presque autre chose aux pénitens qu'une fidelle déclaration de leurs crimes, ils n'ont pas laissé néanmoins d'avancer des maximes qui en ruynent l'intégrité, comme lorsque Bauny dit, *qu'on peut absoudre celui qui par ignorance et de bonne foy ne se seroit confessé de ses fautes qu'en gros, sans en déterminer aucune en particulier, sans qu'il soit besoin de tirer de sa bouche la répétition d'icelles fautes, si l'on le pouvoit commodément faire, à cause qu'on est pressé de pénitens, qui n'en donnent le loisir.*

Bauny, *Somme des péchez*, p. 99, édit. 5.

V, 9. Ils renversent la discipline ecclésiastique par le pouvoir démesuré qu'ils attribuent aux réguliers, Bauny ayant osé dire, *que les mendians ont le mesme pouvoir que le Sainct Père, bien qu'avec dépendance ; et que par conséquent il est véritable de dire que, comme luy, ils s'en pourront servir quand besoin sera hors de confession, et qu'ainsy la censure estant par eux levée, ou la réservation du péché, les pénitents pourront se faire absoudre de leurs fautes par qu'ils trouveront bon estre, pourveu qu'il soit approuvé de l'ordinaire.*

Bauny, *Som. des péchez*, p. 807, éd. 5.

V, 10. Il ajoute *que ce que l'on dit de l'excommunication et autres telles censures ecclésiastiques se doit aussi entendre des vœux, juremens, etc.*

Ibid.

V, 11. Le mesme auteur nie que les évesques puissent commander, sous peine d'excommunication, d'assister aux messes de paroisses, contre les paroles expresses du concile de Trente, qui enjoint de le faire, ce qui a esté depuis ordonné dans beaucoup de conciles provinciaux.

Ibid., p. 402.

E. Propositions dénoncées par les universitaires lors de leur lutte contre la compagnie, en 1643, et reprises par la T M J (1).

I, 13. Ce qu'ils ont fait eux-mesmes au collège de Marmoutier, fait bien voir jusques où, dans leurs principes, ils peuvent porter la cupidité des hommes, puisqu'ils ont osé, à la face de Paris, changer une maison de religieux en des boutiques mercenaires et en la demeure de plusieurs femmes et de mesnages, et, ce qui passe toute créance, louer la nef d'une chapelle à un menuisier, pour en faire sa boutique, et changer le chœur en un grenier à foin.

Procès-verbal fait par le commissaire Charles à la requeste du recteur de l'université.

III, 7. C'est une chose horrible que ce qu'ils ont enseigné depuis peu d'années publiquement dans leurs escholes contre le sixième *(sic)* commandement de ne point tuer, sçavoir, qu'on peut tuer, pourveu que ce soit en cachette et sans scandale, ceux qui médisent de nous, si l'on ne peut autrement arrester la médisance, quand mesme la chose dont on nous accuseroit seroit vraye, pourveu qu'elle fust cachée. Et ils rapportent pour raison de cette abominable doctrine une maxime générale la plus pernicieuse et la plus contraire à l'Évangile qui se puisse imaginer ; sçavoir, que le droit naturel que nous avons à nous défendre s'étend généralement à tout ce qui est nécessaire pour se préserver de toute injure.

Le P. Héraut dans ses escrits que l'on a et dont on a dressé procès-verbal devant un commissaire.

III, 8. Et le mesme professeur en théologie morale a dit, dans les mesmes escrits, qu'une fille qui auroit esté forcée, peut procurer la perte de son fruit avant qu'il ne soit animé.

(1) Sur cette lutte, voir plus haut, pp. 374 svv.

II. Propositions que la T M J dit être tirées d'ouvrages condamnés par Rome.

A. Propositions attribuées au traité *De sacramentis* du P. Bauny (1).

IV, 3. Bauny enseigne qu'une personne ayant receu le baptesme sans foy et sans pénitence, s'estant persuadé qu'elles n'y sont point nécessaires, une simple attrition sans le sacrement de pénitence suffit pour faire revivre son baptesme et obtenir la remission de tous ses crimes que le baptesme mal receu n'avoit point effacez.

Bauny, *De sacr.*, tract. 2, q. 27.

IV, 17. Pour la contrition : il n'y a rien qu'ils ne fassent pour descharger les pécheurs de l'obligation qu'ils ont d'avoir un vif repentir de leurs crimes et se convertir à Dieu sérieusement et dans le cœur. Ils enseignent *que c'est une douleur suffisante, avec le sacrement, d'avoir douleur de ce qu'on n'a pas assez de douleur.* Et Bauny mettant en prattique cette maxime dit : *qu'il faut demander au pénitent s'il a regret de ses fautes ; et s'il n'a pas de douleur suffisante pour estre absous ; il luy faut demander, s'il ne voudrait pas bien avoir une douleur suffisante, et s'il n'est pas marry de ne la pas avoir ;* et s'il dit ouy, on le doit absoudre.

Emman. Sa, *Verbo contritio*, num. 5. Bauny, *De sacram.*, tract. 4, q. 15.

IV. 23. Ils ont réduit en un ministère bas et servil la puissance toute divine que Jésus-Christ a donnée au prestre de juger les pécheurs en sa place, l'obligeant à suivre l'opinion de son pénitent, pourveu qu'elle soit probable, c'est-à-dire soutenue par un docteur ou deux ; en sorte qu'il soit tenu de l'absoudre contre son sentiment et ses lumières, soumettant ainsi ridiculement le pasteur à la brebis et le juge au criminel.

Bauny, *De sacr.*, tract. Penitent., q. 13. Sanchez, *In decal.*, l. 1, c. 91. Valentia, Suarez et autres (2).

IV, 24. Et ils sont passez jusques à cet excès d'extravagance de condamner de péché mortel un confesseur qui ne voudroit pas absoudre son pénitent après l'avoir ouy, ne le pouvant faire qu'en suivant une opinion qu'il croit fausse, mais que d'autres tiennent

(1) Voir plus haut, p. 364.

(2) François Suarez (1548-1617) fut un des théologiens les plus célèbres et les plus féconds de la compagnie de Jésus.

probable. De sorte que dans l'estendue qu'ils ont donnée à ces probabilitez, il n'y a presque plus personne, quelque indisposée qu'elle puisse estre, qui ne puisse obliger son confesseur à l'absoudre sous peine de peché mortel. Car ils l'enseignent.

LE MESME AUTEUR.

IV, 25. Qu'un homme est capable d'absolution, dans quelque ignorance qu'il se trouve des mystères de nostre foy, et quoi qu'il ne cognoisse ny la Trinité ny l'Incarnation de Nostre-Seigneur Jésus-Christ, qui sont les deux fondamens de toute la religion chrestienne.

BAUNY, *De sacr.*, tr. 4, de ministr. Pœniten., q. 12.

IV, 27. Que le confesseur ne doit point persuader à son pénitent de quitter une profession qu'il déclare ne pouvoir exercer sans s'y perdre et sans s'y damner.

AZOR, tom. 1, l. 8, c. 7, q. 3, etc. BAUNY, ubi sup. BAUNY, *ib*, q. 17.

IV, 28. Que l'on doit absoudre celuy qui demeure dans une occasion prochaine du péché, pourveu qu'il ait une juste cause de ne point quitter cette occasion. Et ils ne demandent point autre chose, pour une juste cause de ne point quitter une occasion prochaine qui nous engage dans des crimes, qu'une commodité temporelle. *Parce,* disent-ils, *qu'en ce cas ce n'est point l'occasion du péché que nous recherchons ny le péché dont elle cause, mais seulement le bien temporel dont nous ne jouyrions pas si nous quittions ou évitions cette occasion.*

BAUNY, Tract. 4, q. 4, q. 14 ; LAYMAN, lib. 5, tract. 61, c. 1, n. 8 ; EMMAN. SA, etc.

IV, 29. Ils passent encore plus loin et soutiennent *qu'on peut rechercher directement,* PRIMO ET PER SE, *une occasion prochaine de pécher pour quelque bien temporel ou spirituel de nous ou de nostre prochain.*

BAUNY, *ibid.*,

IV, 30. Selon ces maximes pernicieuses, ils veulent que le prestre absolve une femme qui reçoit en sa maison un homme avec lequel elle pèche souvent, lorsqu'elle ne l'en peut chasser honnestement, ou qu'elle a quelque raison de l'y retenir.

BAUNY, *ib.*, q. 15.

IV, 31. Qu'on doit absoudre un homme qui entretient une mauvaise familiarité avec une femme qui l'engage souvent dans des crimes, lorsqu'il a quelque raison de le faire ou utile ou honneste.

BAUNY, *ibid.*

IV, 32. Que c'est une fausseté de croire qu'on doit refuser l'absolution à un homme qui retombe tousjours dans ses crimes, *que la seule véritable opinion* sur ce sujet est qu'on le doit absoudre.

BAUNY, *ibid.*

IV, 33. Mais *s'il arrive,* adjoustent-ils (pour ne rien omettre de tous les excès imaginables), *que cette personne ne profite point de tous les advertissemens qu'on luy a donnez ? Si elle n'a point gardé les promesses qu'elle avoit faites de changer de vie ? Si elle n'a point travaillé à purifier son cœur et à surmonter les vicieuses habitudes ? Il n'importe, disent-ils, et quoy que quelques-uns tiennent qu'on luy doit en ce cas refuser l'absolution, néantmoins* LA VÉRITABLE OPINION *que l'on doit suivre, est qu'il la luy faut accorder.*

BAUNY, *ibid.* ; SANCHEZ, *Sum.,* l. 2, c. 32, n. 45.

IV, 34. Ils soustiennent aussi, que l'on doit absoudre celuy qui avoue que l'espérance d'estre absous l'a porté à pécher avec plus de facilité qu'il n'eust fait, s'il n'eust point eu cette espérance.

BAUNY, *ibid.*

IV, 35. Et enfin, pour aller au delà de tout ce qu'on pourrait croire, ils s'emportent jusques à maintenir que l'on ne doit ny refuser, ny mesme différer l'absolution à des personnes qui sont dans des habitudes de crimes contre la loy de Dieu, de la nature ou de l'Église, encore que l'on n'y voye aucune espérance d'amendement, *etsi emendationis spes nulla appareat.*

BAUNY, *ibid.*

V, 12. La prattique bénéficiale de ce mesme théologien semble n'avoir esté faite que pour ruyner la jurisdiction ecclésiastique, se servant malicieusement pour cet effet de beaucoup d'arrests qui ont esté cassez par la pieté de nos Roys (1).

B. Propositions attribuées au P. Rabardeau (2).

IV, 43. Rabardeau, contre la définition expresse du concile de Trente, soustient que le mariage des enfans de famille est nul, mesme quant au lien, *etiam quoad vinculum,* sans le consentement des pères et mères. Ce que le pape a condamné d'une manifeste hérésie.

IV. 44. Le mesme et Bauny, en sa Pratique canonique, veulent que le juge du mariage *etiam quoad vinculum* soit le juge laïque.

Dans son livre Du mariage.

(1) Arnauld vise ici l'ouvrage du P. Bauny sur la *Pratique du droit canonique,* que Rome a condamné en même temps que le *De sacramentis,* t. I, du même auteur. Cf. plus haut, p. 364.

(2) Le P. Rabardeau avait publié un livre en réponse à l'*Optatus gallus,* dans lequel il voulait justifier la politique religieuse de Richelieu. Son livre fut condamné à Rome. Cf. supra, pp. 67 et 518.

IV, 46. Ce grand nombre de jésuites, que tout le monde sçait avoir authorisé depuis peu les prétentions criminelles d'un prince pour la dissolution de son mariage (1), fait voir le peu d'attention qu'ils font du commandement de Jésus-Christ de ne point rompre ce que Dieu a joint.

V, 14. Le livre de Rabardeau vient de faire voir à tout le monde de quelle sorte ils observent l'obéyssance religieuse qu'ils ont vouée au Saint-Siège, aussitôt que quelque intérest les porte à ne luy estre pas favorables.

V, 15. Mais ce qu'ils ont fait depuis la condamnation de ce livre en est une preuve bien plus sensible. Car ayant esté censuré par Sa Sainteté comme contenant plusieurs *propositions téméraires, scandaleuses, séditieuses, impies, qui détruisent entièrement la puissance du pape, qui sont contraires à l'immunité et à la liberté ecclésiastique, qui approchent des hérésies des religionnaires de ce temps, qui enferment des erreurs contre la foy et qui sont manifestement hérétiques* (2), ils se sont ouvertement mocquez de cette censure dans une responce qu'ils ont publiée depuis peu contre l'Apologie de l'université de Paris, et ont eu l'insolence de dire que l'on avoit sollicité les *puissances estrangères* pour faire condamner ce livre, appelant le pape *puissance estrangère* dans une matière de foy et de doctrine.

Responce à l'Apologie pour l'université, p. 68.

V, 31. On sçait combien le livre de Rabardeau est injurieux aux évesques, et tous ceux qui ont quelque amour pour l'Église ont eu horreur de voir un religieux et un prestre employer sa plume pour sousmettre leur teste au bourreau.

(1) Gaston de France, duc d'Orléans (1608-1660), avait épousé, en 1632, la princesse Marguerite de Lorraine. Sous prétexte que ce mariage s'était conclu sans le consentement du roi, Richelieu voulait le faire déclarer nul. Malgré les protestations de Rome, les évêques, l'université et tous les ordres religieux se prononcèrent en faveur de la nullité. Saint-Cyran, consulté lui aussi, fut seul à oser résister à la pression de Richelieu.

(2) La condamnation de l'ouvrage de Rabardeau porte, entre autres, ce qui suit : « Eadem sacra congregatio communi voto censuit multas ex illis (propositionibus) esse respective temerarias, scandalosas, piarum aurium offensivas, seditiosas, impias, potestatis pontificiæ penitus destructivas, immunitati ac libertati ecclesiasticæ contrarias, novatorum hæresibus proximas, erroneas in fide et manifeste hæreticas. » Cf. D'Argentré, *Collectio*, t. III, P. II, p. 248 ; RATM, t. I, c. 640-641 ; Reusch, *Der Index*, t. II, p, 368.

III. Propositions concernant les polémiques de l'époque et les accusations contre la compagnie de Jésus.

A. Propositions qui se rapportent au débat sur la pénitence et la communion.

IV, 13. Toute leur conduite ne va qu'à multiplier les communions, sans se mettre en peine des dispositions que l'on y apporte, et le P. Nouet a osé prescher que si les premiers chrestiens qui estoient si vertueux, communioient tous les jours, on le devoit plutost faire aujourd'huy que la vertu est si languissante, poussant ainsi à communier d'autant plus souvent, qu'on y est moins bien disposé.

Dans leur église de S. Louis, le dimanche 16 aoust.

IV, 14. Quelques crimes que les hommes apportent à la saincte communion, ils ne commettent quasi plus de sacrilèges depuis qu'authorisant l'aveuglement qui leur oste la connaissance de leur indignité, on leur enseigne qu'il suffit à une personne, pour communier dignement et recevoir la grâce du sacrement, de ne se croire pas en péché mortel, encore mesme qu'elle en doute, pourveu que passant par dessus son doute, elle se persuade estre en bon estat.

Emman. Sa, *Verbo eucharistia,* num. 23.

IV, 15. Ils veulent que l'on satisfasse au précepte de l'Église de communier tous les ans par une communion indigne et par un sacrilège, contre l'opinion des anciens théologiens et contre les propres termes de l'ordonnance de l'Église, qui oblige de communier avec révérence, ce que ne font pas ceux qui profanent le corps du Fils de Dieu.

Suarez, tom. 3, disp. 70, sect. 2 ; Azor, l. 7, c, 41, q. 2 ; Valentia et autres

IV, 16. On peut icy adjouster tous les abus qu'ils ont introduits ou qu'ils entretiennent en l'administration de la pénitence, parce que servant de disposition à l'eucharistie et les chrestiens ne se confessans guère que pour communier, autant de mauvaises absolutions que l'on donne, sont autant de communions sacrilèges et de profanations de la chair divine de Jésus-Christ, que l'on fait commettre.

IV, 18. Et dans leurs Thèses contre monsieur d'Ipre, ils attribuent cette opinion à toute leur société, que la seule crainte des peines d'enfer, sans aucun motif d'amour de Dieu, est une disposition suffisante au sacrement de pénitence ; et condamnant d'erreur tous

ceux qui ne sont pas en cela de leur sentiment, et qui croient avec toute l'antiquité que la crainte purement servile, comme est celle qui n'enferme aucun amour de Dieu et qui ne regarde que la seule peine, appartenant à la vieille loy et à l'estat d'esclaves, ne peut estre une disposition suffisante pour recevoir les sacremens de la loy de grâce et d'amour.

Theses societatis, c. 1, art. 18.

IV, 21. Pour ce qui est de la satisfaction, à bien parler ils n'en ont gardé que le nom, principalement dans la pratique. Et il y en a mesme qui ont enseigné que le pénitent n'estoit point obligé d'accepter la pénitence que le prestre lui impose, mais qu'il pouvoit réserver en purgatoire à satisfaire à Dieu. Et que si le prestre vouloit obliger le pénitent à recevoir déterminément une sorte de pénitence qu'il ne vouloit pas accomplir, il pourroit, ayant la contrition, s'en contenter et se passer de l'absolution et du sacrement.

Peltanus, *De satisfact.,* sect. 8 (1).

IV, 26. Qu'on doit mesme absoudre ceux qui ignorent ces mystères (de la Trinité et de l'Incarnation) par une négligence criminelle.

Sanchez, *Sum.,* l. 2, c. 3, n. 21.

B. Propositions attribuées à Antoine Sirmond.

II, 2. Ils ne peuvent souffrir qu'on enseigne aux chrestiens, avec S. Paul et les Pères, l'obligation qu'ils ont de rapporter toutes leurs actions à Dieu, et ont mesme osé dire,que Jésus-Christ eust pu faire des actions de vertu, sans les rapporter à la gloire de son Père.

Ant. Sirmond, en son livre *De la Deff. de la vertu,* trait. 3, p. 20 (2).

II, 3. Ils diminuent autant qu'ils le peuvent l'obligation de cè grand commandement, comme l'appelle Jésus-Christ ; et ils ont passé jusques à ce point d'impiété de soustenir ouvertement que l'acte intérieur d'amour de Dieu n'estoit que conseillé et non point commandé.

Idem., Traitté, p. 9 et 22.

II, 4. Que Dieu en nous commandant de l'aymer, *ne nous obligeoit pas tant de l'aymer, que de ne le point hayr.* Ce qu'il n'y a que les diables

(1) Théodore Pelten († 1584), surtout connu comme polémiste, fut professeur à Ingolstadt.

(2) Sur la polémique entre le P. A. Sirmond et Arnauld voir plus haut, pp. 367-374.

qui puissent faire, et ainsi, à moins que d'avoir autant de malice qu'eux, on ne pourroit violer le commandement d'aymer Dieu.

Ibid., p. 18 et 19.

II, 5. Qu'on pouvoit estre sauvé sans avoir jamais aymé Dieu en sa vie, et qu'il suffisoit d'accomplir ses préceptes *sans intention ou affection pour luy*.

Ibid., p. 18 et 21.

II, 6. Antoine Sirmond a enseigné toutes ces erreurs et impiétez, qui vont au renversement de la Religion Chrestienne, dans un livre approuvé par quatre théologiens de son ordre. Et quant on luy en a voulu présenter l'excès, par un extraict qu'on a fait voir de ses mauvaises propositions, il les a soustenues avec une telle insolence, qu'il a osé nommer cet extraict un libelle diffamatoire, et traicter d'impie celuy qui en estoit l'auteur.

Et dans ce livre, il a eu la hardiesse d'attribuer sa mauvaise doctrine à feu monsieur du Val, en cottant l'endroit et la page de son livre, quoyque cette opinion y soit condamnée en termes formels, en ce mesme endroit, d'erreur et d'impieté.

Dans un petit livre qu'il a intitulé : *Response à un libelle diffamatoire.*

C. Propositions concernant les controverses sur la grâce et celles sur la hiérarchie et la juridiction.

V, 18. On ne peut concevoir un plus grand mespris de l'authorité du Sainct Siège que d'avoir fait imprimer depuis peu de mois avec leurs thèses contre Jansénius, et afficher par tous les carrefours de Paris, une bulle qui défend la lecture et l'impression de ces thèses, sous peine d'excommunication.

IV, 8. Les Jésuites anglois ayans ainsi voulu destruir le sacrement de la confirmation quant à son usage, Jacques Sirmond l'a voulu ruyner, quant à la substance. Car il a enseigné dans ses deux Antirrétiques, contre tous les autres théologiens, que l'onction du chresme n'est point de l'essence de la confirmation.

Sirm., in duobus *Antirreticis* adversus Aurelium (1).

IV, 9. Que l'on a longtemps administré dans l'Église ce sacrement sans onction et que l'on le pourroit faire encore.

IV, 10. Que l'onction de la confirmation peut estre commise, non

(1) Le P. Jacques Sirmond intervint contre « Petrus Aurelius » dans deux opuscules intitulés : *Antirrheticus de canone arausicano.* Parisiis, 1633 ; *Antirrheticus II de canone arausicano.* Parisiis, 1638.

seulement à un prestre, mais à un diacre ; et qu'autrefois ils l'ont conférée sans aucune commission particulière et par le seul pouvoir qu'ils ont de conférer le baptesme.

V. 13. Le père Sirmond a enseigné dans ses conciles (1) que le second concile de Nicée n'est point œcuménique, quoyque les légats du pape Adrien I y aient présidé et qu'il soit appelé dans toutes les séances concile œcuménique.

In notis ad concil. francofordiense.

V, 16. Les livres de Posa, Jésuite espagnol et premier professeur du collège impérial de Madrid, ayant esté censurés par le pape, pour estre remplis d'impertinences, d'erreurs, et de curiositez impies, ils ont tesmoigné une opiniastreté estrange pour le défendre et ont tasché de remuer pour cela toute l'Espagne (2).

V, 17. Le pape ayant censuré les trois livres de Bauny, il a eu la hardiesse de dire dans un petit livre qu'il a fait pour éviter la censure de la faculté de Paris, *que la censure de Rome n'avoit rien de commun avec celle de France.*

Catalogus I, Author, p. ult.

IV, 22. Pour ce qui est de l'absolution, selon les erreurs proposées sur le sujet des évesques, ils donnent souvent le pouvoir d'absoudre aux religieux lorsqu'ils n'en ont point, au grand péril des âmes qu'ils trompent par ces absolutions nulles et invalides, et comme le pape d'à présent l'a formellement déclaré.

Voyez article contre les évesques.

V, 29. Et ce qui est plus estrange, c'est qu'ayans esté obligez il y a neuf ou dix ans de reconnoistre la fausseté de cette doctrine (sur l'approbation des religieux confesseurs), dans une déclaration qu'ils donnèrent à messeigneurs les prélats, conjointement avec tous les autres religieux (3) : ces deux autheurs (Cellot et Bauny) qui ont escrit depuis cette déclaration, n'ont pas laissé de l'enseigner plus hardiment qu'ils n'avoient encore fait, rien n'estant capable de les arrester dans le dessein qu'ils ont formé, de s'élever au-dessus des

(1) *Concilia antiqua Galliæ tres in tomos ordine digesta.* Paris 1629, 3 v. in-fol.

(2) Il s'agit de certains livres, où le P. Juan-Baptista Poza († 1660) proposait des idées bizarres sur la S. Vierge. Rome condamna ces livres. Mais le P. Poza mécontenta si fort la cour romaine par son opposition aux décrets de l'Index, qu'il vit, en 1632, tous ses livres condamnés. Cf. Reusch, *Der Index,* t. II, p. 434 svv.

(3) En 1633. — La faculté de théologie rappela cette déclaration lors de la condamnation du livre *De hierarchia et hierarchis libri IX* du P. Cellot. Cf. D'Argentré, *Collectio,* t. III, pp. 44-45.

évesques et estans prests de soustenir demain ce qu'ils auroient désavoué aujourd'huy.

III, 19. Contre le huictiesme commandement ils authorisent le mensonge par la doctrine des équivoques et restrictions mentales qu'ils ont introduites et qu'ils prattiquent parfaittement bien (en) toutes rencontres : tesmoin le désaveu des livres d'Angleterre, dont depuis ils se sont reconnus publiquement pour auteurs (1).

V, 32. Mais le comble de l'impudence contre l'authorité divine des prélats est d'avoir fait trophée et de s'estre déclarez pour autheurs des libelles infâmes, qu'ils publièrent il y a neuf ou dix ans contre leurs personnes sacrées. Pour ne se pas priver de la gloire de cette entreprise insolente, ils ont levé le masque sous lequel ils s'estoient cachez, en descouvrant dans leur Bibliothèque approuvée par leur général, les propres noms de ceux qui ont composé ces mesdisantes satyres. Et ce qui passe toute créance, c'est qu'ils ont eu l'effronterie de mettre ces livres contre les censures des prélats de France et de la Sorbonne, au nombre des livres de controverse contre les hérétiques, et de dire en particulier que ces libelles diffamatoires de Floydus *Queremonia Ecclesiæ anglicanæ, Spongia* et autres, ont esté faits contre les novateurs, *contra novatores.*

Bibliotheca script. societatis Jesu authore Alegambe ex eadem societate. Ibid., p. 495.

D. Propositions résumant les nouvelles et reproduisant les accusations courantes contre la compagnie de Jésus.

I, 1. Il n'y a presque plus rien qu'ils ne permettent aux chrestiens en réduisant toutes choses en probabilitez, et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion que l'on croit vraye, pour suivre la moins probable, et soutenant en suitte qu'une opinion est probable aussitost que deux docteurs l'enseignent, voire mesme un seul.

I. 11. La pernicieuse doctrine des jésuites en cette matière, et le désir qu'ils ont d'attirer les gens du monde par une dangereuse complaisance, ayant porté le père Lambert (de leur compagnie) à prescher le dimanche devant la Toussaint dernière, dans leur église d'Orléans, *que les femmes dans toutes leurs pompes et leur agréement, ayant le sein modestement découvert, pouvoient acquérir une eminente sainteté*, et ayant rapporté sur ce sujet ces paroles de S. Pierre, *sic enim aliquando*

(1) Cet aveu fut fait par le P. Alegambe (1592-1652) dans sa *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu*. L'assemblée du clergé de 1643 s'en indigna profondément.

mulieres sancte ornabant se subjectæ viris suis, pour authoriser la vanité des ornemens du corps, par un passage qui la condamne expressément et qui ne parle que des ornemens de l'âme, monseigneur l'évesque d'Orléans a esté obligé de le faire rétracter en pleine chaire.

I, 14. L'on sçait aussi, et on le prouvera s'il est besoin par pièces authentiques, qu'ils exercent marchandise, et qu'ils ont fait des contracts d'association, au nom de leur compagnie, avec des marchands de Dieppe.

On a le contract en main duement collationné et signé de deux notaires.

III, 10. Quand au septiesme précepte, qui regarde la chasteté, ils ont enseigné à la Flèche que le péché qu'on commet avec une femme mariée, lorsque son mary y consent, n'est point adultère.

On en produira les escrits si besoin est.

IV, 20. Tout le monde sçait avec quelle opiniastreté Suarez a soustenu son opinion de la validité de la confession par lettre, et comme il l'a maintenue mesme après la détermination de Clément VIII.

IV, 45. C'est une chose horrible de quelle manière honteuse Sanchez a violé la sainteté de ce sacrement (du mariage) par des questions infâmes et diaboliques, capables de faire rougir l'impudence mesme (1).

IV, 12. Dans un livre intitulé, le Paradis ouvert par cent dévotions à la Vierge (2), approuvé par leurs seuls théologiens, ils ont voulu introduire une dévotion phantastique, qui est, que n'ayant point de relique de la Vierge, on visite le S. Sacrement avec cette principale intention, d'aller honorer la précieuse relique de la Chair de Marie, qui se trouve dans le vénérable reliquaire qui le contient et repose sur nos autels, et là faire quelque particulière prière et dévotion, comme nous faisons lorsque nous allons visiter les lieux ou autels ou reposent les reliques des saincts. Qui est une chose extravagante, injurieuse au Fils de Dieu et désagréable à sa Mère, qui veut que tous les honneurs qu'on luy rend, soient rapportez à son Fils et non pas ceux de son Fils rapportez à elle.

Paul de Barry, ch. 5, dévot. 8.

(1) Voir plus haut, p. 371, la parole de Camus.

(2) Paul de Barry (1587-1661), auteur de plusieurs opuscules de dévotion. Celui qui est attaqué ici par Arnauld a été traduit en plusieurs langues. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque,* t. I, c. 945 svv.

E. Propositions vraisemblablement puisées dans les ouvrages précités.

I, 12. Ils enseignent qu'une personne peut en conscience louer sa maison pour un lieu de desbauche, sans mesme avoir aucune raison qui lui puisse servir d'excuse, *etiam nulla iusta causa excusante.*

Sanchez, *In decal.*, l. 1, c. 7. Valentia, 2, 2, disp. 5, q. 20, punct. 5.

I, 9. Suarez enseigne qu'un homme, estant en péché mortel, peut faire cet acte positif et formel sans aucun péché mesme veniel : *je ne veux pas maintenant me convertir à Dieu.*

Suarez, Tom. 4, disp. 13, sect. 5, n. 17.

III, 1. Vasquez dit qu'on peut non seulement adorer les images, mais aussi toutes les créatures mesmes inanimées, comme représentans Dieu.

Vasq., l. 3, *De ador.*, disp. 1, c. 2.

III, 3. Ils authorisent autant qu'ils le peuvent les simonies palliées, et Emmanuel Sa soustient qu'on peut sans simonie permuter un bénéfice de peu de revenu contre un plus grand, en suppléant la plus valeur en argent pour les égaller.

Emman. Sa, Verbo simonia, num.

III, 9. Sous prétexte de faux honneur ils authorisent l'usage abominable des duels, lorsqu'on est appelé, et ne trouvent point de péché mortel de se mettre en estat de tuer ceux qui nous ont fait venir au combat et mesme de les tuer effectivement.

Hurtado de Mendosa, In 22 t., p. 2, disp. 170, sect. 13 et 106 (1).

IV, 14. Vasquez et Mairat (2) ont enseigné qu'un simple prestre pouvoit par commission consacrer des prestres, sans avoir aucun fondement de cette erreur qu'une licence dangereuse de remettre en doute les choses les plus constantes de toute l'antiquité.

IV, 42. Ils veulent qu'il n'y a point d'obligation de recevoir le sacrement de l'extrême-onction, contre le concile de Cologne I sous Paul III, part. 7, ch. 50, le concile de Sens sous Anthoine du Prat, chap. de l'extrême-onction, et le Catéchisme du concile de Trente.

Henriquez, l. 2, cap. 10, n. 3 ; Suarez, tom. 4, disp. 49, sect. 1 ; Layman, l. 5, tract. 1, c. 7.

(1) Pierre Hurtado de Mendoza (1579-1651) professa la théologie à Salamanque.

(2) Louis Mairat (1577-1664), théologien français peu connu.

APPENDICE IV

JUGEMENT DU CARDINAL DE LUGO SUR LE LIVRE DE LA FRÉQUENTE COMMUNION [1].

Vidi librum hunc atque etiam duos alios gallice editos contra ipsum a P. Dionysio Petavio Soc. Jesu ; et puto controversiam hanc quæ ab initio facile fortasse extingui potuisset et silentio sopiri, nimia utriusque partis contentione et disputationis fervore exarsisse in eum statum, in quo non possit absque scandali periculo sine opportuno Sedis Apostolicæ remedio relinqui. Abstinendum tamen crederem ab acerbitate remedii, ne forte qui usque adhuc se catholicos profitentur, censuræ acerbioris impatientes in schisma vel inobœdientiam apertam laberentur. Cum itaque ipsimet hodie sua dicta vel scripta ad sensum catholicum reducere et explicare conentur ; quamvis alicubi durius et subdole loqui videantur : expediret hanc ipsam eorum explicationem et occasionem arripere, ut non dissimulata veritate doctrinæ, summus pontifex catholicum eorum sensum acceptare et amplecti videatur, simulque utrosque ad pacem ac ecclesiasticam et christianam concordantiam hortari et exhortare conetur.

Opportunum itaque videretur, quod Sanctissimus litteris apostolicis enarrato statu controversiæ et scandalis inde exortis, ac dolens quod venerabile eucharistiæ sacramentum (quod pacis et charitatis sacramentum ac symbolum est) charitatem ipsam et pacem nimia utriusque partis contentione et acrimonia dissolverit, christianam inter utrosque concordiam redintegrare atque ad hoc ipsum eosdem hortari conetur. Quam sentiendi uniformitatem sperat utrosque facile amplexuros, si id, quod præ oculis

(1) H. Laemmer a retrouvé ce jugement autographe du cardinal de Lugo dans le codex AB. q. 3, VIII de la bibliothèque de S. Pierre-aux-liens, à Rome. Comme nous n'avons pas pu voir ce codex — depuis 1870, les bibliothèques et les archives des ordres religieux sont dispersées — nous reproduisons le texte publié par l'auteur allemand dans sa *Meletematum Romanorum mantissa*, pp. 391-394. Ratisbonne, 1875.

habendum est, deposita contentione, animadvertant, in administratione sacramentorum pœnitentiæ et eucharistiæ aliqua esse ita conspicua et communi fidelium sensu accepta, ut negari a nemine possint. Aliqua item, quæ quia a variis loci, temporis, criminum et pœnitentium circumstantiis dependent, non possunt universali et uniformi regula pro omnibus definiri, sed arbitrio prudentis confessarii relinquenda sunt, qui dato sibi desuper lumine juxta pœnitentis statum et varias circumstantias id statuat, quod in Domino juxta probatum Ecclesiæ usum ad salutem ac utilitatem pœnitentis melius judicaverit.

Primi generis hæc videntur esse : (*a*) Primo non esse hodie in Ecclesia universale præceptum juris divini vel humani, obligans post quodlibet peccatum mortale etiam externum pœnitentes ad implendam pœnitentiam ante communionem, vel antequam absolutionem obtineant, aut obligans ipsos confessarios, ut omnes ejusmodi pœnitentes extra mortis articulum ab eucharistiæ participatione per aliquod tempus prohibeant, vel absolutione sacramentalem iis differant, donec pœnitentiam impositam impleverint; multoque minus obligari prædictos pœnitentes, si excommunicati vel interdicti non sint, ut sacrosancto missæ sacrificio non adsint.

Secundo non debere confessarium ob peccata non publica pœnitentiam publicam pœnitenti imponere, immo nec expedire quod id faciat.

Tertio ministerium sacerdotum non esse solummodo necessarium ad taxandam et imponendam pœnitentiam.

Quarto hominem christianum etiam terrenis cupiditatibus et affectionibus vitiosis implicatum, si tamen sine obice peccati mortalis sit, ex singulis communionibus accipere fructum gratiæ sanctificantis.

Quinto contritionem veram et perfectam etiam ante opera alia pœnitentiæ exhibita afferre semper remissionem peccati mortalis quoad culpam et pœnam æternam.

Sexto ab homine justo, quantumvis imperfecto, per actum communionis eucharistiæ, si religiose fiat, cultum aliquem et honorem Deo exhiberi.

Hæc quæ omnia fere idem Arnaldus aliis in locis vera esse fatetur, quia tamen in aliis ambigue, in aliis vero disputationis

(*a*) Ad marginem cod. legitur : « Hæc videntur esse definita a Sixto IV in Bulla Consistor. contra Petrum de Osma. » (Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 724 svv.). — Note de H. Laemmer.

fervore duriuscule loqui visus est ; debet utique pro suo religionis et communis pacis studio initio ejusdem libri diserte ac breviter proponere, et fateri nihil se contra omnia prædicta sentire, ut sinistram omnem suspicandi ansam lectoribus de medio tollat, simulque locutionem illam, qua SS. Apostolos Petrum et Paulum duo Ecclesiæ capita in sua Præfatione obiter appellavit, quam assertionem in alio auctore sacra S. Officii congregatio nuper censura notavit, in sensu catholico explicare debet, ut non intelligatur de duplici capite æque supremo, sed subordinato. Denique quia in variis locis sanctitatem et doctrinæ integritatem Cornelii Jansenii episcopi Yprensis mirum in modum commendat, quod tamen in aliquam Sedis Apostolicæ irreverentiam cadit, quæ litteris apostolicis aliqua ejusdem doctrinæ capita improbavit, debet ad summum, morum ejusdem, si ita libeat, probitatem commendare, doctrinam tamen non in universum, sed ut qui in multis docte et pie loquutus fuerit.

Posterioris generis sunt, quæ arbitrio prudentis confessarii relinquuntur, et quæ quia a multis circumstantiis dependent, non possunt una communi regula definiri. Hujusmodi sunt, qualis quantaque frequentia S. communionis singulis magis expediat. Item an huic pœnitenti expediat, vel debeat, attento hujus statu et criminum gravitate differri communio et absolutio sacramentalis, et quanto tempore, vel an expectandum etiam, quod pœnitentiam impositam adimpleat, et alia similia, quæ sicut aliquando utilia atque etiam necessaria indicari debent, non tamen ab omnibus necessario exigenda sunt.

Monendi itaque omnes utriusque partis propugnatores sunt, ut in his quæ ad confessarii prudentiam spectant, singuli id faciant, quod iuxta probatum Ecclesiæ usum satius et utilius secundum varias pœnitentium conditiones et circumstantias in Domino indicaverint, id ipsum sapientes nec sese ad invicem mordentes, præsertim apud vulgus, penes quod non possunt sine detrimento et scandali periculo hujusmodi controversiæ agitari, vel in publicis ad populum concionibus disputari, in quibus, quamvis melius in genere loquendo fideles ad eucharistiæ frequentiam alliciuntur quam ab ea deterreantur, optimi tamen consilii est illos hortari, ut sese diligenti præparatione ad eam fructuose percipiendam exerceant ; quoad maiorem vero vel minorem frequentiam, arbitrium pii et prudentis confessarii omnino amplectantur.

TABLE

des noms de personnes et des principales œuvres anonymes

Pour la facilité du lecteur, cette table distingue les personnes en quatre groupes : les noms des *polémistes* qui ont pris part aux premières luttes jansénistes, sont imprimés en caractères gras ; les noms des *auteurs* qui sont utilisés dans cette étude, sont imprimés en petites capitales, s'ils sont antérieurs au XIX^e^ siècle ; ils sont imprimés en caractères demi-gras, s'ils appartiennent au XIX^e^ ou au XX^e^ siècle ; enfin les noms imprimés en petits caractères sont ceux des personnes qui n'appartiennent à aucun des trois groupes précédents.

Dans le cas ou une même personne peut être considérée à la fois comme polémiste et comme auteur, la table s'en tient au rôle principal.

Quant aux titres des ouvrages anonymes, ils sont indistinctement imprimés en italiques.

A

ABELLY, Louis, curé à Paris, puis évêque de Rhodez, 303[2], 304[3], 491[n], 492[n].

Adam, 35, 90, 91, 95[1], 98, 99, 110, 188, 203, 208, 209, 466, 468.

Adrien VI, pape, 174[2].

Aérius, hérésiarque du IV^e^ siècle, 354[2].

Aiguillon, Marie-Madeleine de Vignerod, duchesse d', 80[1].

Albizzi, Francesco, assesseur du Saint-Office, 104[1], 122, 126[1], 127-129, 131, 134, 135, 137, 420, 429.

ALEGAMBE, Philippe, S. J., 128[1], 248, 249, 383[1], 390, 521[1], 547.

Alès, Adhémar d', 258[6].

Alexandre VII, pape, 122[1], 243[2]. — Voir aussi Fabio Chigi.

Alexandre VIII, pape, XX, 240[1], 241[n].

Alexandre de Halès, 109[1], 174[2].

Alvarez, Diégo, dominicain, 204[1].

Ambroise, saint, évêque de Milan, 39[1], 183, 282.

Ambroise, le P., capucin, 326.

Ambrosiaster, Commentaire d'un auteur inconnu (le juif converti Isaac ?) sur les épîtres de S. Paul, attribué autrefois à S. Ambroise, 39[1].

Amiot, Edme, curé de Saint-Merry, 148, 150.

Anaclet, saint, pape, 404.

Annales de la société des soi-disans jésuites, 217[1], 323, 325[n], 384[1], 386[1], 393[2].

Annat, François, S. J., 36-39, 40[1], 216, 217, 393, 398.

Anne d'Autriche, reine régente, 78, 80, 178, 253, 269, 271[1], 274[2], 275-277, 283, 294, 306, 424[3].

Anselme, saint, archevêque de Cantorbéry, 109[1], 155[2], 168[3].

Antonin de Florence, saint, 180.

Apollos, missionnaire chrétien du 1er siècle, 177.
Aquaviva, Claudio, général de la compagnie de Jésus, 9, 83.
Aquaviva, Maria, bénédictine, 496.
Aquin, le P. d', carme, 243[2].
Argentré, Duplessis d', 24[1], 29[1], 51[n], 52[n], 63[1], 64[1], 65[n], 69[2], 71[1], 82[1], 83[n], 126[1], 148[1], 241[n], 286[n], 287[n], 332[1], 361[1], 362[n], 363[4], 365[2], 381[3], 400[5], 510[2], 542[2], 546[2].
Aristote, philosophe grec, 168.
Arnauld, Sœur Anne-Eugénie de l'incarnation, quatrième fille de M. Arnauld l'avocat, 22[1].
Arnauld, Antoine, avocat, père des Arnauld de P.-R., 22, 74[3], 82, 265[2].
Arnauld, Antoine, vingtième enfant, quatrième et dernier fils d'Arnauld l'avocat, docteur de Sorbonne. XXIII, 22[1], 32, 33[n], 57, 70[1], 74, 78-81, 129, 132, 133, 134[2], 136, 139-142, 161-165, 167, 172-176, 177[1], 178-180, 184[n], 186-191, 196, 213, 218, 225-250, 252-267, 269-303, 306, 309, 310, 313-321, 328, 329, 333, 336-339, 344-346, 349, 352, 353, 358, 359, 364[2], 372-374, 381, 382, 386[2], 391-394, 397, 399, 400, 402, 410, 411, 418, 420[1], 422 433, 435, 436, 438, 439, 443, 445-449, 451, 454-456, 460, 462, 477[1], 482, 486, 496[4], 499, 512, 513, 518-520, 525[1], 544[2], 550-552.
Arnauld, Sœur Catherine de St Jean (Madame Le Maître), première fille de M. Arnauld, 22[1], 74[3].
Arnauld, Henri, deuxième fils d'Arnauld l'avocat, abbé de St Nicolas, puis évêque d'Angers, 22[1], 287[3], 422, 429[1].
Arnauld, Sœur Jacqueline-Marie-Angélique, seconde fille de M. Arnauld, réformatrice de R.-P., 21-23, 74[1], 143, 265[2], 283, 335, 341-343, 493-495.
Arnauld, Sœur Jeanne-Catherine de Ste Agnès de St Paul, troisième fille d'Arnauld, abbesse de P.-R., 22[1], 24[1], 74[1].
Arnauld, Sœur Madeleine de Ste Christine, sixième fille d'Arnauld, 22[1].
Arnauld, Sœur Marie de Ste Claire, cinquième fille d'Arnauld, 22[1].
Arnauld, Simon, troisième fils d'Arnauld l'avocat, militaire, 22[1].
Arnauld d'Andilly, Robert, fils aîné d'Arnauld l'avocat, 21, 22[1], 346-349, 428[2], 429[1], 437, 450[n].
Arnauld d'Andilly, Mme, fille de M. Le Fèvre de la Borderie, 74.
Arnobe le jeune, auteur chrétien du Ve siècle, 150.
Athanase, saint, évêque d'Alexandrie, 338.
Aubineau, Léon, 274[2], 431[2], 467[1].
Augustin, saint, évêque d'Hippone, XIII, 4-15, 20, 28, 31-34, 39, 71, 88, 90, 91[2], 94-97, 99, 101[n], 102, 103, 105-109, 111-116, 118-120, 125, 127, 128, 130, 134, 137[n], 139, 141, 149[2], 150, 153, 155, 157-160, 162-166, 170, 171, 173-190, 192, 193, 194[2], 197, 200, 202, 204-210, 215, 218, 219, 282, 336, 339, 367, 370, 411, 447, 450[n], 457, 459, 461-464, 466, 468, 469[1], 476, 478-480, 485, 486, 494, 505, 506, 532.
Aulagne, J., 18[1], 61[3].
Aumont, Anne Hurault, marquise d', 80[1].
Auvry, Claude, évêque de Coutances, 315-316.
Azor, Jean, S. J., 536, 540, 543.

B

Bachelier, docteur de Paris, 89.
Bagni, Guido di, nonce à Paris, 356[1], 417-421, 429, 430, 434, 437, 438, 441[1].
Bagot, Jean, S. J., 215-216, 454-456.
Baillet, Adrien, 263[4].
Baius, Michel, docteur de Louvain, 5, 6, 11, 29, 30, 36, 98[2], 104[1], 105[2], 109[2], 117, 119, 120, 128, 131, 133, 144, 147, 148, 155[2], 166, 167, 185, 187, 190, 201, 204, 418, 459, 465-468, 472, 500[3].
Balzac, Jean-Louis Guez, seigneur de, 284[1].
Bannwart, Clément, voir Denzinger.
Barbadori, Camilla, 121[1].
Barberini, Antonio, père du pape Urbain VIII, 121[1].
Barberini, Antonio, cardinal, frère d'Urbain VIII, 315.

Barberini, Francesco, cardinal secrétaire d'État, neveu d'Urbain VIII, 88, 121, 123-126, 129, 130, 137, 271[1], 418, 419, 422-425, 427.
Barberini, Maffeo, cardinal, 121[1]. — Voir aussi Urbain VIII.
Barboteau, François, bachelier en théologie de la faculté de Paris, chanoine d'Amiens, 305.
Barcos, Martin de, neveu de Saint-Cyran, abbé de Saint-Cyran, 135, 169, 170, 214, 227, 270, 271[1], 273, 274[2], 294, 359, 399, 405-412, 424, 432, 437-443, 448, 449, 492[n].
Barde, Léonor de la, docteur de Paris, 320[n].
Bardenhewer, Otto, 90[3].
Barnabé, saint, disciple de S. Paul, 440.
Barnard, H. C., 75[1], 503, 504.
Baron, Vincent, dominicain, 38[3].
Baronius, César, cardinal, 183.
Barry, Paul de, S. J., 548.
Bascle, Étienne de, solitaire de P.-R., 74.
Basile, saint, évêque de Césarée, 282.
Batterel, Louis, de l'Oratoire, 131[1], 35[5], 36[1], 37[5], 76[3], 143, 292, 305[1], 308, 320[n], 420[3], 490[2].
Bauny, Étienne, S. J., 51, 223, 364-367, 377, 381[3], 382, 387, 390, 392, 395[2], 518-519, 529, 531-541, 546.
Beauharnais, Michel de, docteur de Paris, 89.
Becan, Martin, S. J., 65[1].
Bède le Vénérable, 155[2].
Bellarmin, Robert, cardinal, 42[2], 65, 66, 104[1], 168[3], 175, 204[1], 385[1], 477[1], 515[n].
Bellegarde, Dupac de, 161[1].
Bellegarde, Octave de, archevêque de Sens, 164, 165, 215, 356, 425[3], 436.
Benoît XIII, pape d'Avignon, 404.
Bentivoglio, Guido, cardinal, 287[3], 422, 423, 429.
Bernard, saint, 109[1], 155[2], 168[3], 202[1], 282.
Bertin, Claude, de l'Oratoire, 68.
Bérulle, Pierre de, cardinal, fondateur et premier général de l'Oratoire, 20, 21, 33, 305, 476.
Besoigne, Jérôme, XVI[5], 20[1], 23[3], 74[n], 75[2], 161, 492[n].
Biaudet, Henri, 124[2].
Bichi, Alessandro, cardinal, 416[2].
Bichi, Antonio, internonce à Bruxelles, 132.
Bidet, 57[n].
Biel, Gabriel, 46[1], 109[1], 174[2], 203, 210[1].
Bignon, Jérôme, avocat général, 79, 330.
Bile, Érard, S. J., 403-405, 412.
Blondel, Maurice, 488[2].
Boehmer, Henri, 81[1], 83[n], 84[n], 220[2].
Boisic, abbé de, pseud., voir Pinthereau.
Bonaventure, saint, 109[1], 174[2], 175, 210[1], 282, 342.
Bonis, Emerico de, S. J., 301-302.
Bonwetsch, N., 90[3].
Boonen, Jacques, archevêque de Malines, 126[1], 129, 134, 510[2].
Borgarucci, Bernardo, qualificateur du Saint-Office, 439[1].
Bosc, Jacques du, franciscain, 456[3].
Bossu, Jacques le, bénédictin, 31[4].
Bossuet, Jacques-Bénigne, évêque de Meaux, XIII, XXIII.
Bouquillon, Thomas, 220[1].
Bourbon, Armand de prince de Conti, 199, 200.
Bourbon, Henri de, prince de Condé, 85, 177, 178, 199[n], 270, 296, 320[1], 321, 424, 437.
Bourdoise, Adrien, fondateur de la communauté de S[t]-Nicolas du Chardonnet, 20.
Bourgeois, Jean, docteur de Paris, 115[2], 122[2], 129[1], 246[2], 423[2], 430-432, 435, 438 441.
Bourgoing, François, général de l'Oratoire, 305-308, 421.
Bourlon, Joseph, XVIII[5].
Bourzeis, Aimable de abbé de Cores, 76[3].
Brienne, Henri-Auguste de Loménie, comte de, 376[2], 424[2], 425[1].
Brienne, Louise de Béon, comtesse de, 80[1], 192.
Brière, Yves de la, 117[1].
Brisacier, Jean de, S. J., 346[2], 432, 436.
Brom, Gisbert, 10[3].

Brucker, Joseph, 49[1], 240[1], 349[1].
Brulefer, Étienne, docteur de Paris, 210[1].
Brunetière, Ferdinand, XXIII.
Bullarum... collectio, 126[1], 131[3].

C

Cabrera, Pierre de, hiéronymite 204[1].
Cajétan, Thomas de Vio, dit cardinal, 536.
Calenus, Henri, chanoine de Malines, 16, 87-89.
Caliste, saint, pape, 43.
Callewaert, Camille, 10[3], 12[1], 14[3], 16[1].
Cally, Pierre, 403.
Calvin, Jean, réformateur, 6[2], 14, 36, 108, 117, 142, 153, 197, 200-204, 209, 245, 352, 354[2], 516.
Camus, Étienne Le, évêque de Grenoble, 348[1].
Camus, Jean-Pierre Le, évêque de Belley, 310-314, 371, 372, 374, 548[1].
Canisius, Pierre, S. J., 60.
Cano, Melchior, évêque des Canaries, 477[1].
Caperan, 4[1], 162[2], 163[n].
Capulleius, Pierre, conventuel, 210[1].
CARDELLA, Luigi, 417.
Casanata, Jérôme, cardinal, 439.
Casaubon, Isaac, 20.
Caspari, Walter, 42[2].
Catéchisme du concile de Trente, 46, 53-54, 55[2], 549.
Cauchie, Alfred, 16[1].
Caumartin. François le Fèvre de, évêque d'Amiens, 323-327.
Caussin, Nicolas, S. J., 386-394, 398, 512.
Célestin I, saint, pape, 97[n], 180, 205, 219, 463.
Célestin III, pape, 530.
Cellot, François, S. J., 50[4], 51, 52, 70, 71, 363, 364, 366, 367, 377, 381[3], 390, 392, 399[n], 518, 524-531, 546.
Censuræ facultatum s. theologiæ lovaniensis ac duacensis, 9[1], 116[1], 214.
Céphas (S. Pierre), 177.
Césaire, saint, évêque d'Arles, 282.
Chalmers, Guillaume, de l'Oratoire, 36[1].
Chantal, Jeanne-Françoise Frémiot, baronne de, fondatrice des Sœurs de la Visitation, 22.
Chapelet secret, 24, 333, 337, 351, 352.
Charlemagne, roi des Francs, empereur d'Occident, 277.
Charles, commissaire à Paris, 538.
Charles Borromée, saint, cardinal, archevêque de Milan, 17, 49, 54, 55, 229, 230, 236, 237, 242, 280, 282, 302, 426, 476.
Charmoie, M. l'abbé de la, 342.
Charton, grand pénitencier, 345, 346.
Chastel, Jean, 83.
Chaulnes, Honoré d'Albert, seigneur de Cadenet, duc de, 325.
Chavigny, Léon Le Bouthillier, comte de, 96[1], 78.
Chéruel, A., 416[3].
Chigi, Fabio, nonce à Cologne, 122, 123, 126[1], 127-129, 131, 137, 243[2].
Chossat, M., 487[1], 488[1].
Claessens, P., 87[1].
CLÉMENCET, Dom Charles, XVI[5], 20[1], 21[4], 23[3], 69[3], 70[2], 74[n], 75[n], 76[3], 82[n], 161[1], 222[1], 242[3], 246[n], 263[1], 323[2], 330[1], 336[1], 345, 446, 492[n], 493[1], 496[2], 501[1].
Clément VIII, pape, 190, 216, 534.
Clément IX, pape, XII, XV.
Clément d'Alexandrie, 258.
Clément-Simon, G., 18[1].
Cobbaert, Pierre, 450[n].
Cognet, A., 355[1].
Colas, Alexandre, prêtre, 496.
Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, 217[2], 320[4], 327[n], 350[n], 363[4], 364[1], 365[1], 434[2].
Comagère, Pierre, feuillant, 144, 145, 150, 184[2], 213, 214, 408, 410, 454, 457, 458.
Compayré, Gabriel, 75[4], 502-504.
CONCINA, Daniel, 49[1], 50[n].
Condé, prince de, voir H. de Bourbon.
Condren, Charles de, général de l'Oratoire, 19, 21, 292[2], 305, 306, 324, 490 493, 495.

Coninck, Égide de, S. J., 388[3].
Conrius, Florent, archevêque titulaire de Tuam, 12, 13, 114, 115, 139, 214.
Constantin, empereur, 277, 404.
Conti, prince de, voir Armand de Bourbon.
Cornet, Nicolas, docteur de Paris, XIII, 355, 441[1], 471.
Cramoisy, Gabriel et Sébastien, imprimeurs, 161, 385.
Cueva, Alphonse de la, cardinal, 126[1].
Cyprien, saint, évêque de Carthage, 43, 282, 283.
Cyrille, saint, patriarche d'Alexandrie, 39[1].

D

Dabillon, André, chanoine d'Amiens, 76[3], 214, 215, 323-326, 395.
Daillé, Jean, ministre protestant, 42[3].
Daniel a Jesu, pseud., voir Floyd.
Darbo, docteur de Paris, 33[n].
David, roi d'Israël, 340.
Démétriade, vierge chrétienne du v[e] siècle, 90[3].
Denis l'Aréopagite, le pseudo, 282.
Denis le Chartreux, 109[1], 210[1].
Denzinger, Henri, 3[1], 9[1], 45[1], 205[1], 236[1], 441[3], 511[1], 551[1].
Descartes, René, philosophe, X.
Deschamps, Étienne Agard, S. J., 136, 167, 197-211, 216, 218, 418, 460, 464-466, 472, 482.
Desmares, Toussaint, de l'Oratoire, 76[3], 143.
Diana, Antonin, théatin, 453.
Dola, Louis a, capucin, 40[1].
Döllinger, Ignaz von, 48[1], 49[1], 50[2], 52[4].
Dominis, Marcantonio de, archevêque de Spalatro, apostat, 64, 65, 299, 328, 352, 353, 400-402, 409, 412, 440[2], 516.
Douarche, A., 82[1], 83[n], 375[n], 376[n], 380.
Doublet, Georges, 350[2], 355[1].
Dubarat, V., 452[n], 453[n].
Dublanchy, E., 53[3], 56[1], 62[2].
Dubois, pseud., voir G. Hermant.
Dubois, Georges, 81[1].
Dubruel, Marc, 62[1], 63.
Du Chesne, Jean-Baptiste, S. J., XVI, 5[3], 33[2], 116[1], 132[2], 134[2].
Duchesne, Jérôme, docteur de Paris, 431[2].
Duchesne, Michel, bachelier en théologie, 431[2], 440.
Dudon, le R. P., 245[1].
Duhamel, Henri, docteur de Paris, curé de Saint-Merry, 76[3], 81, 395.
Duhr, Bernard, 50[2], 61[1], 220[2].
Dumoulin, Pierre, ministre protestant, 210, 512, 514-517, 519.
Dumoustier, François, recteur de l'université de Paris, 384, 385, 395.
Dupin, Ellies, 9[3], 63[1], 66[1], 67[3], 69[n], 70, 134[2] 145[3], 172[1], 177[1], 184[2], 193[1], 198[1], 225[3], 294[2], 316[2], 381[3], 425[3].
Duplessis d'Argentré, voir d'Argentré.
Dupuy, Jacques, auteur gallican, 67.
Dupuy, Pierre, auteur gallican, 67.
Durand de Saint-Pourçain, dominicain, 210[1].
Duval, André, docteur de Paris, 31, 32, 51, 52[n], 64, 68, 195, 204[1], 374, 545.
Duval, Robert, docteur de Paris, 68, 138[3].
Duverger de Hauranne, Jean, voir abbé de Saint-Cyran.

É

Épiphane, saint, historien ecclésiastique du IV[e] siècle, évêque de Salamine en Chypre, 43, 263.
Éraniste, prétendu hérésiarque du IV[e] siècle, 180.
Esclapes, Gregorio de, pseud., 517[2].
Escobar, Antoine d', S. J., 52[3].
Esprit, Thomas, de l'Oratoire, 76[3].
Estrées, François-Annibal, marquis de Cœuvres, ambassadeur de France à Rome, maréchal d', 124.
Estrées, Gabrielle d', 22.
Eugène IV, pape, 404, 530.
Eusèbe, pseud., voir Nicolas Lombard.

Eusèbe, évêque de Césarée, historien du IVe siècle, 44n, 258n, 282.
Extrait de quelques propositions de Jansénius, 145-147, 151.

F

Facella, avocat du Saint-Office, 439[1].
Fauste, saint, évêque de Riez, 150, 176[1].
Félix II, antipape, 97n, 404.
Félix V, antipape, 404.
Ferdinand d'Espagne, prince, gouverneur des Pays-Bas espagnols, 88, 113.
Feret, P., 29n, 63[1], 141[2], 161[1].
Féron, Blaise le, docteur de Paris, 89.
Feuquières, Antoine de, S. J., 324, 326.
Feydeau, Matthieu, docteur de Paris, 74[3].
Filesac, Jean, docteur de Paris, 375.
Filliuci, Vincent, S. J., 388[3].
Fleury, François de, docteur de Paris, 89.
Floriot, ami de P.-R., 395.
Floyd, Jean, S. J., 69, 248, 361, 362, 366, 377, 381[3], 383[1], 390, 518, 522-524, 547.
Fontaine, Nicolas, 20[1], 23[1], 74n, 75n, 132[3], 161[1], 347, 500[2], 501[1], 508n, 509[1].
Fontenay, François du Val, marquis de, 124, 423.
Fortin, Thomas, proviseur du collège d'Harcourt, 397.
Fouqueray, Henri, 61[2], 82[1], 83n.
François de Sales, saint, évêque de Genève, 19, 22, 23, 25[1], 52, 53, 55, 175, 232, 241, 242, 282, 303, 310, 311, 314, 370, 371, 457, 458, 476.
François Xavier, S. J., saint, 302.
François de St Augustin Macedo, le P., récollet, 469[2].
Friti, le P., dominicain, 123.
Fromond, Libert, docteur de Louvain, 16, 87, 88, 168, 464-466, 469[1].
Fulgence, évêque de Ruspe, saint, 155[2].
Fumagalli, Angelo, 127[2].
Fuzet, XVIII, 246[2].

G

Gaillardin, Casimir, 249[2].
Gamaches, Philippe de, docteur de Paris, 31, 32, 47[1], 51, 52[2], 175, 195.
Garasse, François, S. J., 51, 360, 361, 366, 387, 392, 518, 520-522.
Garrigou-Lagrange, Réginald, 487[1], 488[2].
Gazier, Augustin, XVIn, 13[1], 69[3], 263[4], 492n.
Gélase II, pape, 530.
Genest, Jean, jésuite, puis célestin, 459[1].
Gennade, prêtre de Marseille, auteur du Ve siècle, 150, 231, 232, 463.
Gerberon, Dom Gabriel, XIV, XIX, 6n, 9[3], 10[2], 12n, 13n, 33[2], 35[5], 76[3], 87[1], 114[2], 117[1], 126[1], 129[1], 134[2], 136[1], 137n, 139n, 140[4], 143[3], 145n, 148[1], 150[1], 165n, 166[2], 167[1], 169[1], 172[1], 177[1], 184[4], 186[1], 193[1], 198[1], 217, 345[1], 415[2], 420n, 421[3], 449[1], 450n, 457n, 459, 462, 469n, 471n.
Gérin, Charles, 416[3].
Gerson, Jean Charlier, dit Jean de, chancelier de l'université de Paris, 174[3].
Gibieuf, Guillaume, de l'Oratoire, 33, 38, 40[1], 140, 189.
Godeau, Antoine, évêque de Grasse et de Vence, 321, 350, 355.
Gognet, A., 350[2].
Gondi, Jean-François de, archevêque de Paris, 130, 135, 143, 173, 183, 248, 249, 274, 331, 332, 345, 346, 362, 438.
Gondi, Paul de, coadjuteur de l'archevêque de Paris, cardinal de Retz, 142, 183, 438.
Gordon, Jacques, S. J., 388[3].
Gondrin, Louis-Henri de, coadjuteur, puis archevêque de Sens, 81.
Gottschalk, hérétique du IXe siècle, 150, 213, 463, 464.
Gourgues, Marc-Antoine de, premier président du parlement de Bordeaux, 19.
Grandmaison, Léonce de, 477[1].
Gratien, moine, auteur du *Decretum Gratiani*, 528.

Grégoire I le grand, saint, pape, 183, 282.
Grégoire XII, pape, 404.
Grégoire XIII, pape, 131, 134[2], 135, 147, 148, 166, 185, 190, 204, 218, 244.
Grégoire de Nazianze, saint, 282.
Grégoire de Nysse, saint, 282.
Gresser, Jean, S. J., 385[1].
Grimaldi, Girolamo, cardinal, nonce à Paris, 123[3], 124-126, 130, 132, 134-137, 144, 197, 271[1], 272, 418, 419, 422, 425[2], 427, 441[2].
Griselle, le R. P., XVIII, 23[1].
Groll, Jean, S. J., 117[1].
Gropper, Jean, théologien, 426.
Guémené, Anne de Rohan, princesse de, 80[1], 81[1], 192, 222, 223, 273[2].
Guignard, Jean, S. J., 385[1].
Guillaume d'Auvergne, 109[1].
Guillaume d'Auxerre, 174[2].
Guillaume de Paris, 109[1], 155[2].

H

Habert, Isaac, théologal de Notre-Dame à Paris, puis évêque de Vabres, 34, 130, 136, 139-141, 144, 164, 167, 172-189, 191-196, 211, 218, 246, 295, 300, 319, 408-410, 418-420, 436, 438, 439, 460, 472.
Hallier, François, S. J., 68, 69, 81[1], 136[1], 162, 264, 376-378, 381, 382, 394, 418[2], 519.
Hallstatt, le P., dominicain, 123.
Hamelin, contrôleur général des ponts et chaussées, 273[2].
Hanotaux, Gabriel, 62[1].
Harisse, Paul, docteur de Paris, 69.
Harlay, Achille de, évêque de Saint-Malo, 495.
Harnack, Adolf, 42[2], 49[1], 474[1], 486, 487.
Haye, Claude de la, bénédictin, 145.
Haye, Jean de la, S. J., 265[1], 380.
Heimbucher, Max, 17[1]
Heiss, Sébastien, S. J., 385[1].
Henri III, roi de France, 65.
Henri IV, roi de France, 18, 31[3], 66, 83.
Henri de Gand, 109[1], 168[3], 210[1].
Henriette d'Angleterre, 77.
Henriquez, Alonso, dominicain, 517[2].
Henriquez, Henri, S. J., 525, 549.
Herbodeau, Claude, S. J., 525, 549.
Héreau, le P., S. J., 267, 383-388, 390, 392, 393[2], 398, 538.
HERMANT, Godefroy, chanoine de Beauvais, XV, XIX, 20[1], 23[3], 61[3], 67[3], 69[1], 76[2], 79[1], 78[1], 117[1], 129[1], 131[4], 138[n], 139[1], 140[n], 141[1], 142[n], 150[1], 162[2], 163[2], 164[1], 165[1], 169[1], 172[1], 176, 177, 184[1], 186[1], 193[1], 195, 197[1], 198[1], 213[1], 214, 216[2], 222[1], 225[3], 242[2], 244[1], 245[1], 246[2], 247[2], 249[2], 251, 252, 262[n], 263, 264, 265[n], 266[1], 267[n], 271[1], 272[2], 274[1], 275[1], 283, 284, 286[2], 288[1], 292, 294[n], 295[n], 296[4], 299-301, 303[2], 304, 308[1], 310, 311[n], 314[3], 316[n], 319, 322[1], 323[2], 324[n], 325[n], 326[1], 330[1], 344[3], 346[2], 350[1], 351[1], 354[1], 355, 363[5], 365[3], 366[1], 368[1], 371[1], 373, 376[n], 377, 378, 379[1], 380, 381, 387[1], 391, 395-397, 402[1], 405[n], 408, 409, 411[1], 412[n], 419[1], 420[1], 421[3], 423[2], 425[3], 430[3], 431[3], 432[n], 438[4], 440[4], 441[n], 443[1], 450[1], 454[5], 469[2], 490[2], 493[2], 496[2].
Hérode, roi de Judée, 405.
Hersent, Charles, de l'Oratoire, 67, 76[3], 292-294, 395, 420, 518[2].
Hessels, Jean, docteur de Louvain, 167.
Hilaire, disciple de S. Augustin, 94, 157, 463.
Hilaire, saint, évêque de Poitiers, 338.
Hincmar, archevêque de Reims, 150, 213, 463.
Holstein, Luc, bibliothécaire du Vatican, 453.
Horgny, M. d', prêtre de la Mission, 491[n], 492[n].
Hormisdas, saint, pape, 97[n].
Hugues de Saint-Victor, 109[1], 155[2], 174[2].
Hurter, Hugo, 40[1], 525[1].
Huss, Jean, réformateur du XV[e] siècle, 160.
HUYLENBROUCQ, Alphonse, S. J., XVI[3], 33[2], 171[1], 172[1], 186[1], 242[3], 244[1], 275[1], 294[1], 316[2], 319[3], 405, 411[n], 412[n].
Hypomnesticon, 155[2].

I

Ignace, saint, fondateur de la compagnie de Jésus, 7, 244, 302.
Imago primi sæculi societatis Jesu, 48n, 602, 821, 83n, 841, 3013, 397.
Innocent Ier, saint, pape, 97n, 2051.
Innocent III, pape, 530.
Innocent X, pape, XIII, 82, 121n, 184, 354, 411, 439, 415, 417, 419, 421, 428, 4322, 433-435, 443, 453.
Innocent XI, pape, 1011, 511.
Irénée, François, pseud., 148-150, 165, 293, 294.
ISAMBERT, Nicolas, docteur de Paris, 31, 32, 51, 1383, 195, 2041.
Ismaël, fils d'Abraham et d'Agar, 293.

J

Jacques, saint, apôtre, 2882.
Jacquin, imprimeur, 385.
Jacquin, Marc, 1492, 2133.
Jansénius, Corneille, évêque d'Ypres, VII, IX, XI-XV, XX, 1, 10-16, 20, 21, 26-28, 33n, 34, 383, 57, 76, 78, 82, 87-120, 123-125, 127, 128, 129n, 130-133, 136, 138, 139, 141-145, 147, 148, 150-153, 155, 158, 160, 165-167, 170, 173-176, 178, 179, 182, 184, 186-189, 191, 193, 196, 197, 199-213, 216, 218, 219, 254, 2711, 296, 305, 3551, 3763, 408, 411, 419-422, 429, 430, 433, 435, 443, 447, 449, 450n, 452, 456-462, 465, 470, 472, 478, 483, 486, 488, 491n, 502-509, 516, 552.
Janson, Jacques, 11, 12, 114.
Janssen, Arthur, 362.
Jean, saint, apôtre, 44n, 1001, 258, 261, 409, 4392.
Jean II, pape, 97.
Jean XXIII, pape, 404.
Jean-Baptiste, saint, 341.
Jean Chrysostome, saint, patriarche de Constantinople, 180, 183, 282.
Jean de la Croix, saint, 17.
Jean Major, 1742.
Jérôme, saint, 391, 903, 1863, 282, 338.
Jongh, Henri de, 51, 61.
Jonghe, Jean de, S. J., 1171.
Joseph, François Le Clerc du Tremblay, dit le Père, capucin, 212.
Jourdain, Charles, 2711, 375n, 3791.
Journal de Saint-Amour, 1222, 4203.
Jovinien, hérésiarque du IVe siècle, 3542.
Judoci, André, S. J., provincial de la Flandro-Belgique, 1281.
Juge, Christophe Le, S. J., 324.
Jules II, pape, 82, 83n.
Julien d'Éclane, 903.
Juste Lipse, 20.
Juvernay, Pierre, prêtre à Paris, 2991.

K

Knott, Édouard, S. J., 69, 248, 361, 362, 366, 377, 3813, 3831, 390.
Koch, A., 97n.

L

Labadie, Jean, apostat, 763, 323-326, 394.
LABBE, Pierre, S. J., 2992, 412n, 4493, 4563, 457n, 4692, 470n.
Laemmer, Hugo, XXII, 4352, 5501, 551n.
Laferrière, Joseph, XVIII, 111, 201, 691, 742, 3301, 335n, 5011.
Lambert, le P., S. J., 547.
LANCELOT, Claude, 131, 201, 693, 74, 754, 88, 2462, 492n, 5011, 5082, 5091.
Lanson, Gustave, XVII3, 3832, 5103, 517.
LARRIÈRE, Noël de, 1611.
Laubardaumont, Jean-Martin de, 492n, 5002.
Launoi, Jean de, docteur de Paris, 461, 523, 613, 308-310, 3763.
Lavisse, Ernest, 181, 191, 125, 269, 3031, 4163.
Laymann, Paul, S. J., 3883, 540, 549.
Lea, H. C., 422.
Legrand, Aimé, XI, 1222, 1281, 129n.
Léon I, saint, pape, 97n, 2051.
Léon X, pape, 31, 451.
Léonardi, Thomas, dominicain, 1291.
Lescot, Jacques, évêque de Chartres, 32, 138n, 335, 341.

Lessius, Léonard, S. J., 9, 10, 13, 29, 107, 111, 115, 117[2], 190, 385[1], 388[3], 458, 525.
Leydecker, Melchior, XV, 485-487.
Liancourt, Jeanne de Schomberg, marquise de, 81[1], 192.
Libère, saint, pape, 404.
Lin, saint, pape, 404.
Lindau, Hans, 77[4].
Linsenmann, F. X., XVIII, 2[1], 5[2], 6, 29[2], 104[1], 148[1].
Lochelius, pseud., voir Jean Floyd.
Lombard, Nicolas, S. J., 251, 252, 394, 400.
Lombard, Pierre, 46[1], 109[1], 155[2], 174[2], 342, 515[n].
Longueville, Anne-Geneviève de Bourbon, duchesse de, 81[1].
Louis XIII, roi de France, 269, 375, 376[2], 387.
Louis XIV, roi de France, 30[2], 274[2], 375.
Loyer, ami de P.-R., 388.
Luc, saint, évangéliste, 115, 430[2].
Lugo, Jean de, cardinal, 384, 388[3], 435, 436, 439[1], 550-552.
Luther, Martin, 3, 4, 6[2], 30, 45[1], 108, 117, 153, 183, 197, 200-202, 264, 269, 236, 245, 278, 352, 354[2], 513.
Lutti, secrétaire du cardinal Bentivoglio, 428[2], 429, 437.

M

Macquet, ami de P.-R., 143.
Maignart, Charles, de l'Oratoire, 36[1].
Mairat, Louis, S. J., 549.
Maître, Antoine Le, solitaire à P.-R., 74, 78, 294[2], 399-344, 345[1], 357, 508.
Maître, Nicolas Le, docteur de Paris, 68, 69.
Maître, Isaac Le, gendre de l'avocat Arnauld, 74[3].
Malder, Jean, 204[1].
Mandonnet, Pierre, 49[1].
Mangenot, E., voir A. Vacant.
Marca, Pierre de, archevêque de Toulouse, 67, 452, 453.
Marchaumont, Côme Clausse de, évêque de Châlons-sur-Marne, 19.
Marguerite de Lorraine, 68, 77, 542[1].
Mariana, Jean, S. J., 64-66, 385[1].
Marianus, Victorin, évêque d'Amélia, 426.
Marie de l'Incarnation, Ursuline, 19.
Marie de Médicis, 18.
Mariéjol, Jean, 18[1]. — Voir aussi Lavisse.
Marion, Catherine, femme de l'avocat Arnauld, 22.
Marion, Simon, avocat général, père de la précédente, 22.
Marsil d'Enghien, 210[1].
Martin, saint, évêque de Tours, 338.
Martinelli, Violente, femme de François Albizzi, 122[1].
Martinozzi, Anna-Maria, nièce de Mazarin, 199[2].
Mas, Hilaire du, XIV, XV.
Matthieu, saint, évangéliste, 409, 439[2].
Maulvault, A., XVI[n], 22[2].
Maupéou, René, président de la cour des aides, 458-459.
Maynard, 366[2], 512, 513, 517.
Mazarin, Jules, cardinal, 78, 163, 199[2], 248, 249, 269-275, 283, 292, 293, 325-327, 385, 415-417, 423, 424, 432[2], 438, 449.
Mazarin, Michel, cardinal, 416.
Meaux, Marie-Camille-Alfred, vicomte de, 485[n].
Médina, Barthélemy de, dominicain, 49, 50[n], 52[n].
Mendosa, Pierre Hurtado de, S. J., 549.
Meurs, Jean van, imprimeur, 132.
Meyer, Albert De, 158[1].
Meyer, Liévin De, 8[1].
Michelet, Jules, XVII.
Milhard, Pierre, bénédictin, 51.
Milletière, Théophile Brachet de la, 285, 286, 288-290, 300, 328, 329.
Moïse, législateur du peuple hébreu, 102[3], 352, 461.
Molé, Matthieu, premier président du Parlement, 79, 172, 272, 340, 345[1], 442.
Molin, prieur des carmes, 89.
Molina, Antoine de, chartreux, 50-60, 71, 278, 279, 304, 328.
Molina, Luis, S. J., 7-9, 13, 39, 109, 111, 148[1], 190, 192, 216, 371[2], 385[1], 388[3], 458.

Moncée, Philippe, S. J., 38, 39.
Monier, Frédéric, 19[1].
Monlaur, R., 22[2].
Monod, Gabriel, voir Henri Boehmer.
Montchal, Charles de, archevêque de Toulouse, 252[4], 262[1].
Montézon, Fortunat de, 491[n], 492[n], 501.
Morel, Claude, docteur de Paris, 138[3], 412[n].
Morin, Dom Germain, 150[2].
Morin, Jean, de l'Oratoire, 40[2], 41[n], 42[1], 43[n], 47[1], 68.
Mothe le Vayer, François de la, magistrat, 162-163.
Moya, Matthieu de, S. J., 517[2].
Moyne, Alphonse Le, docteur de Paris, 137-140, 459-460.
Moyne, Pierre Le, S. J., 389-391, 393, 398, 512.

N

Navarre, Martin Azpileneta, dit le docteur, 52[n], 515[n].
Naudé, Gabriel, 432[2].
Nicolas d'Orbélis, 210[1].
Nicole, Pierre, 477[1], 513.
Nols, Quirin, voir Camille Callewaert.
Nouet, Jacques, S. J., 135, 244-250, 252, 265[2], 270, 514-518, 543.
Noyers, François Sublet, seigneur de, secrétaire d'État, 85.

O

Occam, Guillaume d', 203.
Odon, évêque de Paris, 530.
Œuvres d'Arnauld, XVI, 20[1], 21[4], 69[3], 134[2], 143[2], 148[1], 172[1], 184[1], 225[1], 241[n], 243[n], 246[2], 248[1], 271[1], 287[3], 294[n], 299[1], 301[2], 314[3], 316[2], 319,[n] 321[n], 322[1], 336[1], 336[1], 381[3], 425[1].
Olier, Jean-Jacques, curé de Saint-Sulpice, 20, 303, 476.
Oliva, Jean-Paul, général de la compagnie de Jésus, 432.
Oppenraay, Théodore van, 15[1].
Orantes, François, frère mineur, 204[1].
Origène, 94[1], 119, 193.
Orléans, Jean-Baptiste-Gaston, prince d', 68, 77, 542[1].
Osma, Pierre d', hérétique du XV[e] siècle, 287, 311, 551[1].

P

Pachtler, Michel, 48[2].
Pacien de Barcelone, saint, 282.
Praecipiano, Humberto de, archevêque de Malines, 431.
Paepe, Corneille de, docteur de Louvain, 134.
Palafox, Juan de, évêque d'Angélopolis, 517[2].
Pallavicini, Sforza, cardinal, 439[1].
Pallu, François, évêque d'Héliopolis, 491[n].
Pamani, Gregorio, qualificateur du Saint-Office, 439[1].
Pamphili, Camillo, cardinal sécrétaire d'État, 417, 420, 430, 437.
Pamphili, Giovanni-Battista, cardinal, 412-416. — Voir aussi Innocent X.
Panciroli, Giovanni-Jacopo, cardinal secrétaire d'État, 417, 432, 434.
Paquier, Jérôme, XVIII, 6[2].
Paradis, E., 75[4], 503-504.
Pascal, Blaise, 349[1], 359, 364[2], 381[3], 383, 510[3], 512, 513, 514[1], 515, 517[3].
Pascal, Jacqueline, 81.
Patouillet, Louis, XVI[3], 214[2].
Paul, saint, apôtre, 44[n], 53, 54, 64, 88, 102[3], 103, 107, 154, 159[3], 165, 175, 182, 183, 233, 258, 261, 262, 270[2], 288[2], 318, 351, 359, 389, 399-402, 404-410, 412, 437, 438, 440, 441, 447, 461, 474, 485, 494, 525, 535, 552.
Paul III, pape, 82, 549.
Paul V, pape, 8, 87, 88, 121[1], 126, 127, 131, 216, 472, 534.
Pélage, hérésiarque, 90-93, 103[n], 118, 156, 157, 200, 204, 208.
Pellicier, doyen de la faculté de théologie de Toulouse, 217.
Pelten, Théodore, S. J., 544.

Pereyret, Jacques, docteur de Paris, 355.
Perier, Florin, beau-frère de Pascal, 349[1].
Perlin, Jean, S. J., 278, 279.
Perrault, Nicolas, docteur de Paris, 512.
Perron, Jacques Davy du, cardinal, 315, 343.
Petau, Denis, S. J., XXIII, 41[1], 43, 44, 136, 143, 152-161, 167, 168, 188, 211, 212, 216, 218, 219, 240, 252-264, 270, 275-277, 281, 290, 291, 294, 299, 300, 302, 304, 317, 318, 321, 328, 400, 418, 423, 428, 436, 455, 460-462, 464-466, 472, 479, 480, 482, 550.
Petrus Aurélius, pseud., voir Saint-Cyran.
Photius, patriarche de Constantinople, 156[2],
Pie V, saint, pape, 36, 131, 133, 134[2], 135, 147, 148, 166, 185, 190, 204, 218.
Pierre, saint, apôtre, 64, 270[2], 318, 351, 359, 399, 400, 401[1], 402, 404, 406-410, 412, 437-441, 453, 535, 547, 552.
Pierre de Saint-Joseph, le P., feuillant, voir Comagère.
Piget, Siméon, libraire, 196.
Pighius, Albert, camérier de Clément VII, 202.
Pinard, H., 487[1].
Pinthereau, François, S. J., 12-14, 33[2], 136[1], 299, 328, 333[2], 350, 351, 353-357, 376[3], 377, 392-394, 396-399, 491[n], 493[2], 496[n], 500[2], 501.
Pithou, Pierre, écrivain gallican, 67.
Plus, Raoul, XVIII, 23[1].
Pontanus, Jacques, docteur de Louvain, 88, 89.
Pontchateau, Sébastien-Joseph du Camboust, abbé de, 518.
Portalié, Eugène, 97[n].
Porte, Antoine de la, carme, 469[2], 470[n].
Possidius, évêque de Calame, disciple de S. Augustin, 180.
Poza, Jean-Baptiste, S. J., 546.
Prat, Jean Marie, 65[1], 82, 83[n], 360[1].
Prat, Antoine du, archevêque de Lens, 549.
Prières, Dom Jean Jouaud, abbé de, bernardin, 342, 348[1], 495, 496.
Prosper d'Aquitaine, saint, 94, 150, 155[2], 157, 183, 205[1], 463.
Prunel, Louis, XVIII, 23[n], 61[3], 336[1], 344.
Puyol, Edouard, 63[1].

Q

Quesnel, Pasquier, 33[n], 161[1], 284[1], 430[3], 431.

R

Raban Maur, archevêque de Mayence, 463.
Rabardeau, Michel, S. J., 67, 223, 377, 392, 401, 402, 412, 518, 519, 541, 542.
Racine, Jean, 76[2], 242[3].
Raconis, Charles-François Abra de, évêque de Lavaur, 295, 315-322, 327, 401, 405, 409, 418[2], 433-436, 439.
Ram, Mgr Pierre-François-Xavier de, 510[2].
Rancati, Hilarione, qualificateur du Saint-Office, XXI[4], 127, 128, 129[1].
Rapin, René, S. J., XV, XIX, XXI, XXIII, 10[3], 20[1], 33[n], 69[1], 73, 74[3], 76[3], 77[2], 78[n], 79[n], 80, 81[n], 86[1], 87[n], 114[1], 117[1], 121[3], 125[n], 131[4], 138[3], 139[2], 140[3], 150[1], 162[1], 169[1], 172[1], 186[1], 191, 197, 198, 222[1], 225[n], 241[2], 242[3], 243[1], 244[1], 247[1], 251, 271[1], 274[n], 283, 303[1], 316[2], 321[3], 323[2], 324[1], 326[3], 332[2], 345, 350[1], 351[1], 405[3], 415, 430, 433, 441[2], 446[n], 450[1], 467[1], 469[1], 470[1], 471[n], 490[2], 493[1], 500[2].
Raynaud, Théophile, S. J., 37-39, 40[1], 453.
Rébelliau, Alfred, 470[1], 477[1], 514[2].
Rebours, Antoine de, confesseur à P.-R., 395.
Recueil des actes, titres et mémoires des assemblées du clergé de France, 46[n], 54[2], 55[n], 67[1], 327[1], 362[n], 542[2].
Réginald, Antonin, dominicain, 5[3], 216, 388[3], 524, 525.
Remarques judicieuses sur le livre De la fréquente communion, 265, 266, 301.
Renard, François, directeur des religieuses du monastère de Saint-Thomas à Paris, 265[1], 303, 304.

Renti, Gaston-Jean-Baptiste, baron de, 356[1].
Réponse à l'Extrait de quelques propositions de Jansénius, 145[3], 166, 214.
Retz, abbé de, voir Paul de Gondi.
Reuchlin, Hermann, XVII, 21[4], 161[1].
Reusch, Fr. Heinrich, 67[3], 71[1], 332[1], 364[3], 371[3], 441[1], 542[2], 546[1]. — Voir aussi Döllinger.
Ribas, Jean de, dominicain, 517[2].
Ricard, Mgr, XVIII.
Ricardus, pseud., voir Étienne Deschamps.
Richard, Jean, docteur de Paris, 89.
Richard de Mediavilla, 109[1], 210[1].
Richard de Saint-Victor, 109[1], 155[2], 174[2].
Richelieu, Armand-Jean Du Plessis, duc de, cardinal, 18, 19, 26, 32[2], 64, 67, 77, 78, 84, 113, 116, 124-126, 129, 130, 137-140, 151, 163, 164, 222, 225, 269, 305, 315, 331, 334, 335, 340, 356, 363, 364, 366, 367, 374, 386, 401, 452, 481, 490, 492[n], 495, 500, 501, 518[2], 542[1].
Richer, Edmond, docteur de Paris, 63-66, 352, 375, 400, 402, 516.
Ripalda, Martinez Jean de, S. J., 104[1], 466-469.
Robert, docteur de Paris, fondateur du collège de Sorbonne, 174.
Rochefoucauld, François de la, cardinal, 68, 78, 223.
Rochemonteix, 387[1].
Rottmanner, Odilon, 14[5], 15[n].
Rufin, d'Aquilée, auteur ecclésiastique du v[e] siècle, 530.
Ruysbroeck, Jean de, 38[2].

S

Sa, Emmanuel, S. J., 385[1], 515[n], 525, 539, 540, 543, 549.
Sablé, Madeleine de Souvré, marquise de, 80[1], 81[1], 222, 223.
Saci, Isaac Le Maître, dit de, 74.
Saint-Amour, Étienne de, 376[2], 395.
Saint-Amour, Louis Gorin de, docteur de Paris, XIV, 81[1], 264, 375-379, 383, 384, 395, 415[2].
Saint-Chamond, Melchior Mitte de Chevrières-Miolans, marquis de, ambassadeur de France à Rome, 416, 423[4], 425.
Saint-Cyran, Jean Duverger de Hauranne, abbé de, VII, IX, XI, 1, 11, 12, 16, 20-28, 32, 33, 57, 69, 70, 73-82, 88, 89, 113, 114, 116, 129, 132, 134, 138, 140, 142, 161-164, 169, 172, 212, 222-227, 239, 240, 243, 246, 250, 266, 271[1], 275, 277, 279, 291, 296, 302, 305, 306, 317[2], 319, 322[1], 328-357, 360[1], 367, 372, 382, 429, 433, 436, 447-449, 457[n], 481, 489, 490-503, 508, 509, 520[1], 542[1].
Saint-Gilles d'Asson, Antoine Baudry, sieur de, 345[1].
Sainte-Beuve, Charles-Augustin de, XVII, XVIII, 13[1], 20[1], 21, 23[1], 25[1], 74[n], 75[n], 76[3], 77[3], 81[n], 82[2], 161[1], 169[2], 222[1], 242[1], 246, 247[1], 270[2], 284[1], 315[2], 332[2], 345[1], 348[1], 376[2], 491[n], 492[n], 500.
Sainte-Beuve, Jacques de, docteur de Paris, 138[3], 139, 140.
Salazar, François, S. J., 260[3], 261[n].
Sanchez, Thomas, S. J., 47[1], 371[3], 388[3], 392, 397, 536, 539, 541, 544, 548, 549.
Sanguin, Nicolas, évêque de Senlis, 433, 436.
Santarelli, André, S. J., 65, 66, 68.
Saül, roi d'Israël, 340.
Sausac, Antoine de, archevêque de Bordeaux, 19.
Saussay, M. du, official du chapitre de Notre-Dame, 345, 346.
Schinkel, Jean, docteur de Louvain, 87.
Schubert, H. von, 150[1].
Scot, Duns, 105[1], 109[1], 167, 168[3], 210[1], 369.
Scot, Jean, dit Erigène, 150.
Scotti, Raynuce, nonce à Paris, 67, 68, 124, 140[5].
Séguenot, Claude, de l'Oratoire, 146, 182, 296, 306, 315, 334, 351-353, 367, 368, 372, 490, 498, 500.
Séguier, Pierre, chancelier, 85, 130, 270.
Séguin, Jérôme, S. J., 266, 267, 270, 289, 290, 296, 297, 299, 300, 328, 337, 400, 456, 496[4].
Senecey, Marie-Catherine, marquise de, 78.

Sèricourt, Simon Le Maître de, solitaire à P.-R., 74.
Serry, Jacques-Hyacinthe, 8n, 9n, 29[3], 31[4], 116[1], 216[2].
Sesmaisons, Pierre de, S. J., 223-227, 230, 232, 233, 237, 239, 245, 246, 265[1], 302, 320[2].
Sigebert de Gembloux, 150.
Silvère, saint, pape, 404.
Singlin, Antoine, confesseur à P.-R., 75, 76[3].
Sinnich, Jean, docteur de Louvain, 122[2], 129[1], 134, 135, 137, 166[2], 423, 429, 430, 431[2], 438.
Sirmond, Antoine, S. J., 367-374, 382, 387, 392, 397, 398, 515[3], 518, 519, 544, 545.
Sirmond, Jacques, S. J., 136, 140[1], 149, 150, 169, 212, 213, 218, 368, 382, 460, 462-464, 518, 545-546.
Sixte IV, pape, 287, 311, 551[1].
Smith, Richard, évêque titulaire de Chalcédoine, 69, 361, 362.
Smitheus, pseud., voir Édouard Knott.
Sommervogel, Carlos, 7[1], 12[3], 152[2], 223[2], 265[1], 290[2], 299n, 371[2], 374n, 381[3], 404[1], 405[2], 428[1], 457n, 515[1], 525[1], 548[2].
Soto, Dominique-François de, dominicain, 174[2].
Soto, Pierre, dominicain, 5[3], 369.
Sourdis, Henri de, archevêque de Bordeaux, cardinal, 391.
Stravius, Paul-Richard, internonce à Bruxelles, 87, 88, 122, 123, 128[1].
Strowsky, F., 25[1].
Suarez, François, S. J., 47[1], 48n, 56, 65, 66, 104[1], 111, 168[3], 175, 369, 385[1], 388[3], 392, 477[1], 539, 543. 548, 549.
Suffren, le P., de l'Oratoire, 282.

T

Tallemant des Réaux, Gédéon, 315[2].
Talon, Omer, avocat général, 247[1], 274[2].
Tanner, Adam, S. J., 388[3].
Tapper, Ruard, docteur de Louvain, 5[3], 6n, 204[1].
Tardif, Marie-Geneviève de St-Augustin le, abbesse de P.-R., 23.
Tardif, Nicolas le, prêtre, 496.
Tertullien, 44[1], 258, 261, 282, 283.
Théodoret de Cyr, 180[1].
Thérèse d'Avila, sainte, 17, 282, 338.
Theses theologicæ de gratia... contra Jansenii Augustinum, 113, 117-120, 127, 128, 132, 147, 179, 184[4], 211, 219, 472, 543, 544, 545.
Thibault, Jules, S. J., 117[1].
Thierry, Augustin, XVII.
Thomas d'Aquin, saint, 7-9, 31, 37, 39, 105, 109, 118, 123, 153, 167, 168[3], 175, 182, 187[2], 189, 202[1], 206, 209, 239, 318[3], 368-370, 515n, 524.
Thomas d'Argentina, 210[1].
Tixeront, J., 97n, 150[1], 205[1]
Tolet, François, S. J., 56, 104[1], 385[1], 515n.
Triest, Antoine, évêque de Gand, 87[2], 510[2].
Turrian, Louis, S. J., 388[2].
Tychon, secrétaire-archiviste de la ville d'Ypres, 16[1].

U

Urbain VIII, 8[3], 69, 87, 88, 115[2], 121, 124, 126, 127, 131, 134[2], 135, 137, 166[2], 216, 270, 271, 364, 378, 379, 415, 417-419, 422, 423, 425[3], 428, 435, 443, 472, 534.

V

Vacant, A., 46[1].
Valence, Grégoire de, S. J., 47, 52n, 385[1], 515n, 525, 539, 543, 549.
Vandenpeereboom, Alphonse, 10[3], 16[1].
Varin, Pierre, 21[1], 265[2], 347.
Vasquez, Gabriel, S. J., 104[1], 111, 133, 385[1], 387, 388[3], 397, 515n, 525, 549.
Vavasseur, François, S. J., 355[1].
Véga, André, franciscain, 477[1].
Véron, François, S. J., 470-471.
Victon, Nicolas, prêtre, 496.
Vigier, Antoine, directeur des dominicaines à Paris, 496.
Vigile, saint, pape, 404, 453.
Villemain, Abel-François, XVII.
Vincent de Lérins, saint, auteur ecclésiastique du ve siècle, 160.

Vincent de Paul, saint, 20, 303, 321, 334, 441[2], 476, 490-493, 495.
Vincent Ledoux, pseud., voir Fromond.
Vitelleschi, Mutuo, général de la compagnie de Jésus, 9[1].
Vitré, maréchal de, 245.
Viva, Dominique, S. J., 101[1], 241[n], 511, 512.
Vleminx, François, 14.

W

Waffelaert, Gustave, 49[1].
Weiss, K., 513[2], 517[1].
Wiclef, Jean, héresiarque du XV[e] siècle, 160, 197, 201, 351, 354[2], 468.
Wiggers, Jean, docteur de Louvain, 204[1].
Wiskerk, Guillaume, S. J., 87.
Wulf, Maurice de, 2[1], 3[1].

Y

Yves, le P., capucin, 212, 213, 294, 295, 319, 400, 405.

Z

Zamet, Sébastien, évêque de Langres, 23, 24, 164, 333, 335, 336, 339-344, 357, 492-495.
Zegers, Jacques, imprimeur, 87.
Zéphyrin, saint, pape, 43.
Zosime, pape, 97[n], 205[1].

Table des principales Abréviations

D'Argentré, *Collectio* = Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, 3 vol. Paris, 1728-1736.

Batterel, *Mémoires* = L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. A.-M.-P. Ingold, 2 vol. Paris, 1902-1903.

Besoigne, *Hist. de P.-R.* = J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. Cologne, 1752.

Clémencet, *Hist. gén. de P.-R.* = Dom Ch. Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal, depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, 10 vol. Amsterdam, 1755-1757.

Dupin, *Hist. eccl.* = Ell. Dupin, *Histoire ecclésiastique du XVII[e] siècle*, t. I-II. Paris, 1727.

Fontaine, *Mém.* = N. Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 2 vol. Utrecht, 1736.

Gerberon, *Hist. gén. du jans.* = Dom G. Gerberon, *Histoire générale du jansénisme, contenant ce qui s'est passé... au sujet du livre intitulé Augustinus Cornelii Jansenii*, 3 vol. Amsterdam, 1700.

Hermant, *Mémoires* = God. Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII[e] siècle*, 6 vol., éd. Gazier. Paris, 1905-1910.

HUYLENBROUCQ, *Imago* = [HUYLENBROUCQ], *Imago primi sæculi jansenistarum*, 4 vol.

LANCELOT, *Mém.* = DOM CL. LANCELOT, *Mémoires touchant la vie de monsieur de Saint-Cyran*, 2 vol. Cologne, 1738.

RAPIN, *Hist. du jans.* = R. RAPIN, *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, éd. Domenech. Paris, 1861.

RAPIN, *Mém.* = R. RAPIN, *Mémoires sur l'Église et la société, la cour, la ville et le jansénisme (1644-1669)*, 3 vol., éd. Aubineau. Paris, 1865.

REUSCH, *Der Index* = H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 vol. Bonn, 1885.

RATM = *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 14 vol. Paris, 1768-1771.

SOMMERVOGEL, *Bibliothèque* = C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, 9 vol. Bruxelles et Paris, 1890-1900.

ERRATA

P. 17, l. 5,	*au lieu de*		xv^e^ siècle,	*lire*	xvi^e^ siècle.
P. 27, l. 9,	»	»	vivante,	»	puissante.
P. 67, l. 19,	»	»	Claude,	»	Charles.
P. 86, note,	»	»	Hist. gén. du jans.,	»	Hist. du jans.
P. 94, l. 10,	»	»	Hilaire d'Arles	»	Hilaire.
P. 96, l. 20,	»	»	pose à croire,	»	propose à croire.
P. 174, l. 41,	»	»	B. Soto,	»	P. Soto.
P. 239, l. 27,	»	»	discipline,	»	disciple.
P. 240, l. 4,	»	»	discipline,	»	disciple.
P. 244, l. 21,	»	»	Grégoire XII,	»	Grégoire XIII.
P. 256, l. 11,	»	»	rétraction,	»	rétractation.
P. 267, l. 2,	»	»	sont on,	»	son ton.
P. 274, l. 3,	»	»	1643,	»	1644.
P. 448, l. 3,	»	»	duire,	»	produire.
P. 458, l. 3,	»	»	P. Joseph,	»	P. Pierre.
P. 501, l. 34,	»	»	donnés	»	donné.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

INTRODUCTION.

Place qui revient au jansénisme dans les controverses théologiques de l'époque moderne. — Importance du jansénisme pour l'étude de l'histoire religieuse et pour l'étude de la théologie. — Objet de cette dissertation. — Les historiens et les premières luttes jansénistes en France. — Points de vue nouveaux. Plan de ce travail. Sources nouvelles . . . . . VII-XXIII

LIVRE PREMIER

La situation du jansénisme avant les controverses doctrinales

CHAPITRE I. — *Les origines du jansénisme.*

I. Courants théologiques au XVe et au XVIe siècles. — Discussions sur la grâce provoquées par Luther, Baius, L. Molina, Lessius. — Antagonisme entre l'université de Louvain et la compagnie de Jésus. — Jansénius, ses études, ses tendances baianistes 1-16

II. La rénovation religieuse en France au commencement du XVIIe siècle et la réforme de Saint-Cyran. — Conceptions fondamentales de cette réforme. — Succès de Saint-Cyran. Ardeur de ses disciples 16-27

CHAPITRE II. — *Le jansénisme naissant et les tendances doctrinales en France.*

I. Enseignement de la théologie en Sorbonne et dans les ordres religieux au commencement du XVIIe siècle. — Un précurseur de Jansénius : le P. Gibieuf de l'Oratoire. Sa doctrine sur la liberté. — Opposition du P. Annat et du P. Raynaud. — Doctrine du P. Moncée. — L'augustinisme, les théologiens de la compagnie de Jésus et ceux l'ordre de saint Dominique. 29-40

II. Conceptions de l'histoire du sacrement de la pénitence. — Développement de la doctrine de la pénitence. — Les théologiens et l'attrition. — Le laxisme en théologie morale 40-53

La fréquente communion après le concile de Trente. Doctrine du concile. — Ordonnances de saint Charles Borromée. — Double tendance. — Théories d'Antoine de Molina. — La pratique de la communion en France avant les luttes jansénistes 53-61

III. Conflits gallicans au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles. — Richer, sa doctrine, ses condamnations. — P. Pithou. Les deux principes fondamentaux de son système. — Le gallicanisme royal. — L'*Optatus gallus*. — Griefs de la papauté, vers 1641, d'après le nonce Scotti. — Luttes entre le clergé séculier et les réguliers. — Objet des luttes. — Conceptions du P. Cellot concernant la hiérarchie 61-72

CHAPITRE III. — *La puissance du parti janséniste à la veille des controverses doctrinales.*

L'œuvre de Saint-Cyran : les religieuses de Port-Royal, les solitaires, les petites écoles. — Causes de succès pour le parti de Port-Royal. — Ses relations avec le gouvernement, les corps constitués, les différentes classes sociales. — Causes de faiblesse des jansénistes. — Puissance du parti d'opposition. La compagnie de Jésus . . . 73-85

LIVRE DEUXIÈME

Les grandes luttes (1640-1646)

SECTION I. — LES CONTROVERSES SUR L'AUGUSTINUS

CHAPITRE I. — *L'Augustinus.*

Apparition de l'*Augustinus* à Louvain en 1640. — Comment il fut publié à Paris en 1641. — Doctrine de Jansénius. — Accueil fait à l'*Augustinus* en France. — Ses partisans lui cherchent des alliés : publication de deux traités de Conrius et de la censure encourue par Lessius de la part de l'université de Louvain. — Première attaque contre Jansénius : les *Thèses* des jésuites de Louvain 86-120

CHAPITRE II. — *La bulle « In eminenti » et la résistance janséniste sous le pontificat d'Urbain VIII.*

La cour romaine vers 1641 : Urbain VIII, le cardinal Fr. Barberini, Albizzi. — Alarme donnée par Stravius et Chigi. — Lenteur de Barberini. — État des relations entre Rome et Paris. — Richelieu et l'*Augustinus*. — Décret du 1er août 1641. — Examen de la doctrine de Jansénius par les qualificateurs du Saint-Office. Avis de Rancati. — La bulle « *In eminenti* ». Sa publication. — Critiques réitérées d'Arnauld. — Mission de Sinzich à Rome. — Accueil fait à la bulle en France. — Nouvelle opposition d'Arnauld. — Mort d'Urbain VIII. 121-137

CHAPITRE III. — *Les premières escarmouches.*

I. Opposition de Richelieu contre l'*Augustinus* : cours du docteur Le Moyne ; sermons bruyants d'Is. Habert. Effet de ces sermons. — Premières attaques écrites contre Jansénius : opuscule du P. Joseph, feuillant ; un « *Extrait de quelques propositions de Jansénius* » ; publication de la censure de Baius par la Sorbonne en 1560 ; tentative pacifiste de « François Irénée » ; édition du *Prædestinatus*, par le P. J. Sirmond 138-151

II. Intervention du P. Petau : sa dissertation sur le libre arbitre et l'histoire du pélagianisme ; son *Opus de theologicis dogmatibus* et la doctrine de Jansénius 151-161

III. Antoine Arnauld. Son zèle pour la doctrine de S. Augustin. — Mandement d'Octave de Bellegarde. — Réplique des jansénistes aux premières attaques de leurs adversaires. — Critique du *Prædestinatus* par de Barcos 161-171

CHAPITRE IV. — *Un duel théologique : Arnauld et Habert.*

Publication d'une *Apologie de M. Jansénius*, par Arnauld. — Riposte d'Is. Habert. Profession de foi d'Henri de Bourbon. Accusations de Habert. Son échec ; sa vengeance. — *Seconde apologie pour M. Jansénius*. — Succès des apologies d'après le P. Rapin. — Retraite de Habert. Sa *Theologia græcorum patrum* 172-196

CHAPITRE V. — *Un adversaire redoutable : le P. Étienne Deschamps.*

La soutenance des thèses du P. Deschamps. — Sa *Defensio censuræ facultatis parisiensis* portée contre Baius en 1560. — Analyse de cette *Defensio* 172-211

CHAPITRE VI. — *Extension de la lutte.*

Polémistes de second ordre : le P. Yves, capucin ; J. Sirmond ; le P. Pierre de Saint-Joseph ; le P. Bagot. — Attitude des jansénistes. — Notes de Dabillon sur le second concile d'Orange. — Incident fâcheux à Toulouse. — Conclusion 212-219

SECTION II. — LE JANSÉNISME MORAL

CHAPITRE I. — *Le livre De la fréquente communion.*

Occasion de la publication de ce livre. — Doctrine du P. de Sesmaisons touchant la communion. — Critique de cette doctrine par Arnauld. — Théories soutenues dans le livre *De la fréquente communion.* — Succès de cet ouvrage 222-243

CHAPITRE II. — *La résistance des jésuites.*

Le P. Nouet : ses sermons ; ses déboires. — Attaque du P. Lombard. — Opposition du P. Petau : son adresse à la reine, sa critique de la doctrine d'Arnauld. — Objections des jansénistes : riposte de G. Hermant. — Vives attaques du P. Séguin 244-268

CHAPITRE III. — *Éclaircissements d'Arnauld.*

I. Intervention de la cour dans le débat. Arnauld reçoit l'ordre d'aller s'expliquer à Rome. — Protestations des corps constitués. — Lettre de soumission d'Arnauld. Il explique sa doctrine dans le livre *De la tradition de l'Église.* — Enthousiasme du public 269-285

II. Le ministre protestant de la Milletière et la doctrine d'Arnauld. — Condamnation de Milletière par la Sorbonne. — Manœuvre des adversaires d'Arnauld. — Vigilance de ce dernier. — Pamphlets anonymes 285-290

CHAPITRE IV. — *Une nuée d'adversaires.*

I. Échec des pacifistes Hersent et « François Irénée ». — Appel du P. Yves à l'intervention de la cour. Colère des jansénistes. — H. de Bourbon et le livre *De la fréquente communion.* — Attaque du P. Séguin. — Nouveaux adversaires. — Nouvelle opposition du P. Petau. — Attitude d'Arnauld et de ses partisans. 292-302

II. Méfiance témoignée par plusieurs catholiques de marque envers Arnauld : Vincent de Paul, François Renard, le P. Bourgoing. — Doctrine de J. de Launoi et de P. le Camus 302-314

III. Abra de Raconis. Sa critique du livre *De la fréquente communion.* — Réplique des jansénistes. — Discussion entre Raconis et les partisans d'Arnauld 315-322

IV. Infiltrations jansénistes en province. Opposition des jésuites. — Escarmouche janséniste à Amiens provoquée par Labadie et Dabillon. — Conclusion 322-329

CHAPITRE V. — *La révision officieuse du procès de Saint-Cyran.*

Incident relatif à la *Théologie familière* de Saint-Cyran. — Histoire du procès de Saint-Cyran. Accusations portées contre lui. — *Apologies* d'Arnauld et de Le Maître. - Justification de mère Angélique. — Une enquête à Port-Royal. — Publication de lettres de Saint-Cyran. — Éloges décernés au *Petrus Aurélius* par l'assemblée du clergé de 1645-1646. — Pinthereau : ses attaques contre le *Petrus Aurélius ;* ses *Reliques* de Saint-Cyran ; ses démarches à Rome. — Octave de Bellegarde : sa défection du parti janséniste . . . 330-357

SECTION III. — DEUX DIVERSIONS.

CHAPITRE I. — *La première poursuite de la morale relâchée des jésuites.*

I. Condamnations encourues par certains auteurs de la compagnie de Jésus : les PP. Garasse, Knott, Floyd, Cellot, Bauny. — Nature des doctrines censurées 360-369

II. Le P. Ant. Sirmond et sa défense de l'attritionnisme. — Vives reproches de Camus. - Dénonciation d'Arnauld 369-374

III. Conflit entre l'université de Paris et la compagnie de Jésus au commencement du XVII^e^ siècle. — Accusations des universitaires : G. Hermant, Saint-Amour. — Publication de la *Théologie morale des jésuites.* — Information de la doctrine du P. Héreau. — Intervention de Mazarin 374-386

IV. Les apologistes de la compagnie de Jésus et des casuistes : les PP. Caussin, Le Moyne, Annat et Pinthereau. — Polémique entre ce dernier et Arnauld. — Thèses de G. Hermant 386-398

CHAPITRE II. — *Lutte sur les origines de la primauté romaine.*

La proposition des « deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un ». — Raconis la découvre. — Objections imprécises. — Doctrine du P. Bile. — Justification de M. de Barcos. — Critique de son ouvrage par Is. Habert et le P. Pierre. — Nouvelle justification de de Barcos. 399-412

LIVRE TROISIÈME

La détente (1647-1648)

CHAPITRE I. — *Attitude du Saint-Siège dans les premières luttes jansénistes.*

Relations entre Innocent X et Mazarin 415-417

I. Innocent X reprend la lutte contre l'*Augustinus*. — Ses efforts pour faire accepter la bulle *In eminenti*. — Résultat de son action en France 418-422

II. Premières impressions produites à Rome par le livre *De la fréquente communion*. Attitude conciliante du cardinal Barberini. — Lettre des évêques approbateurs à Urbain VIII. — Adresse du P. Petau à ce même pontife. — Innocent X et Arnauld. — Attaques directes contre la doctrine d'Arnauld. — Mission de Bourgeois à Rome. — Examen du livre *De la fréquente communion* par les qualificateurs du Saint-Office. — Adresses venues de France. - Jugement du cardinal de Lugo. — Résultat de l'examen du Saint-Office. 422-436

III. Difficultés soulevées à Rome contre la proposition des « deux chefs ». — Travail des qualificateurs du Saint-Office. — Condamnation de la théorie des « deux chefs ». — Objections de M. de Barcos. — Opposition des gallicans contre le décret de condamnation. . 437-444

CHAPITRE II. — *Les dernières attaques.*

I. Résultats des grandes luttes pour le parti janséniste : les avantages et les désavantages. Silence de ses polémistes. — Résultats des luttes pour les adversaires de Port-Royal. Leur changement de tactique 445-452

II. Les derniers adversaires de la proposition des « deux chefs » : P. de Marca, Diana, Raynaud, le P. Pierre. — Bagot et Séguin et la doctrine d'Arnauld sur les sacrements de pénitence et d'eucharistie. — Nouvelles attaques contre l'*Augustinus* : le P. Pierre, Maupéou, le docteur Le Moyne. — Dissertation du P. Petau *De lege et gratia*. — Publication de trois lettres de Raban Maur par le P. Sirmond. — L'histoire du prédestinatianisme. — Vive discussion entre Fromond, Petau et Deschamps au sujet de la liberté. — Le P. J. Ripalda et sa critique de la doctrine de Baius. — Publications du P. Véron. Intervention de la Sorbonne 452-472

Conclusion générale

I. Place de la controverse janséniste dans l'histoire des luttes doctrinales de l'époque moderne et dans l'histoire de l'Église de France. — Causes fondamentales du jansénisme. — Le jansénisme et le protestantisme : leur conception de la tradition et de l'immutabilité du dogme. — Le jansénisme et ses adversaires. — Causes de succès du parti de Port-Royal. — Résultats des premières controverses 473-484

II. Conception protestante de l'histoire du jansénisme : Leydecker, Harnack. — Le jansénisme et les théories « modernes » : le pragmatisme, l'agnosticisme, l'immanentisme, l'expérience religieuse, l'évolutionnisme 485-489

Appendices

Appendice I. — *Les accusateurs de Saint-Cyran en 1638.*

Les premiers accusateurs de Saint-Cyran : le P. de Condren, le P. Vincent, Zamet. — Mémoire de Zamet. — Arrestation et procès de Saint-Cyran. — Maximes tirées de l'information de sa doctrine. — Autorité de ces « maximes » 490-501

Appendice II. — *Les petites écoles de Port-Royal en rapport avec la doctrine janséniste.*

Opinion des historiens modernes. — Critique de cette opinion : doctrine de Jansénius et de Saint-Cyran sur l'instruction et l'éducation 502-509

Appendice III. — *Les sources de la Théologie morale des jésuites.*

Autorité de cet écrit : diverses solutions. — La question des sources de la *Théologie morale des jésuites*. — Historique de cette question. — Critique des solutions proposées. — Les vraies sources de cet opuscule 510-549

Appendice IV. — *Jugement du cardinal de Lugo sur le livre De la fréquente communion* 550-552

Table alphabétique des noms de personnes et des principales œuvres anonymes 553-566
Explication des principales abréviations 566-567
Errata 567
Table des matières . . . . . 568-574.

6837